منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

اليوتوبيا والفلسفة

الواقع اللامتحقق وسعادات التحقق



إشراف وتحرير:

أ. د. عامر عبد زيد الوائلي

د. علي عبود المحمداوي

شريف الدين بن دوبه



الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة
Arab Academic League for Philosophy

مسائل فلسفية



اليوتوبيا والفلسفة

الواقع اللامتحقق وسعادات التحقق



طبع في لبنان

اليوتوبيا والفلسفة

الواقع اللامتحقق وسعادات التحقق

تأليف

مجموعة من الأكاديميين العرب

الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة

اشراف وتحرير:

ا. د. عامر عبد زيد الوائلي

د. علي عبود المحمداوي

شريف الدين بن دويه









الطبعة الأولى

1435 هـ - 2014 م



ردمك 978-614-02-1123-0



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
هاتف الرياض: 966509337722+
هاتف بيروت: 9613223227+
editions.difaf@gmail.com

إهداء

إلى روح "كامل شياع"

وكل من قدم تضحية من اجل التغيير في عالمنا

لكم كل مشاعر التقدير والامتنان

المحتويات

تقديم

القول اليوتوبي
علاقته بالتاريخ ورهانات الحاضر

د. عامر عبد زيد الوائلي

إنَّ العلاقة التي يشير العنوان اليها تبدو مهمة؛ كونها القائمة على الجمع بين تعالي اليوتوبيا على الزمان من جهة وعلى يوتوبيا المكان من جهة أخرى، وهذا ما تبينه اللغة ودلالة الكلمة هي "اللامكان" أو لا مكان له "أو ما لا أين له" ومعناه المكان الذي لا وجود له في أي مكان وبين تاريخانيتها المرتبطة بحاضر كامل محرض على الكتابة، فهذا القول رغم انفتاحه على افق مستقبلي تحدث فيه انصهار الممكنات التي تبدو مستحيلة في حدود الزمان والمكان الثقافيين.

قد يكون هذا القول باباً يدفع عن اليوتوبيا كونها عملاً تخيلياً لا رابط زماني له، ومن ثم هو يستعيد نفسه في اطياف يوتوبية لا استقلال لها؛ بوصفها مجرد تناص، في حين يصبح ربطها بزمانٍ ومكانٍ معينين، فيجعل منها خطاب تحريضي على التغير له استقلاله ضمن حدود اشكالية الخطاب المعرفي والايديولوجية، وهذه الاستقلالية تمنحها تواجداً ضمن العالم وان كانت تنمو في زمن متخيل تجنبا للاعتراض وبحثا عن افق رحب، تعبيرٌ قد يغدو جمالي يتجلى سردا أو يكون شكلي يظهر في تحولات اللون الباحثة عن قراءات تمنحها أفق رحب. ومن ثم يصبح الأفق الذي يمثل بالنسبة للجماعة قطبا للحركة هو الحركة، ويُلبس هذا اكتساب العادات الاجتماعية السمة السكونية في حين إن العادات في الحقيقة لا تمثل إلا أدوات اجتماعية في بلوغ النموذج المرتقب، وعندما تتحول الوسيلة إلى غاية تصبح الأمة مجرّد شبح، بدون

وجود نص يقوم بمهمة اجتراح رؤية جمالية نقدية وان كانت خيالية إلا إنها تساهم بشكلٍ وافٍ في التحريض على التغيرّ ومن غير هذا الخطاب أو القول يصبح المجتمع سكوني أو مهدد بالموت. كثيراً ما يتحول هذا القول إلى حقيقة تاريخية بعد إن كان بالأمس مجرد تخيل أصبح اليَوم واقعاً.

لكن اليوتوبيا في ظل اشكاليتها الزمانية تبدو متمايزة عن غيرها وان اشتركت في كونها يوتوبيا، الا انها في نص الجمهورية لدى افلاطون تبدو مرتبطة بالمجتمع الاثُني وأفقه الفكري، وتنتهج التربية مجالاً رحباً من أجل التغير والتحول بوصفها حلاً لما تعانيه اثينا من استبداد، الا أنها في نص الفارابي تاخذ مجالاً أرحب يشمل الواقع الاسلامي إذ زالت الدولة فكان هذا الواقع محرضاً على كتابة الفارابي "المدينة الفاضلة" التي تحاول ان تجمع تناصيا بين الفهم الأفلاطوني والفهم القرآني، في ايجاد تحول ممكن في الواقع الاسلامي. كذلك الحال في لحظة ولادة الخطاب اليوتوبي والتاسيس له مع مور، الا انه كما يرى كامل شياع مختلف مع افلاطون ومستقل عنه فاشكالية اليوتوبيا مختلفة، فالحاجة إلى الحرية هي الدافع إلى كتابة عن اليوتوبيا بوصفها تقدم فهم جديد للدين وعلاقته بالحياة وبالتالي للحرية. وهذا الامر مختلف عما هو عليه في عصر التنوير أو القرن التاسع عشر إذ هيمن على القول اليوتوبي في (التاسع عشر) الحث على النظام.

يأتي هذا الكتاب الجماعي محاولاً دراسة القول اليوتوبي بالمقاربة مع الايديولوجيا في تناول افكار مختلفة عن اصل المصطلح وتاريخيته وتحولاته ومن ثم الاضافات التي طرأت عليه. وما علاقته بالواقع والمثال، وتطرق الكتاب كذلك إلى سرد لاهم الفلاسفة الذين تناولوا اليوتوبيا درسا وكتابة. كما مع أفلاطون وأرسطو والقديس أوغسطين وعلم الكلام الاسلامي والفلسفة الاسلامية، ومن ثم في التحول نحو يوتوبيا التحرر في العصر الحديث مع الماركسية. إلى الانعطاف بها مع مدرسة فرانكفوت ومن ثم الكشف عن خبايا القول اليوتوبي في الفكر الليبرالي المعاصر في امريكا مع راولز. وكذلك تحليل نوزك لليوتوبيا ولم يكتف الكتاب بمعالجات خارجة عن الحيز النقدي العربي المعاصر فجاءت بعض دراساته في الكشف عن اعادة النظر في القول اليوتوبي مع القصيمي. وكامل شياع و"محمد خضير"، وأُلحق الكتاب بنصوص مترجمة. على امل ان يكون نافعا بالقدر التخصصي وللمعارف العامة.

"اليوتوبيا"
الدلالة والآفاق

شريف الدين بن دويه[1]

توطئة:

الفرق بين الفهم والتفسير في التعاطي البحثي مع المفاهيم أو الظواهر يحاكي الفرق بين عالم الطبيعة وعالم الإنسان، والمترتب الذهني عن هذه العلائق القائمة بين الحدود الأربعة نسبية الدقة، وليس الغياب، فزئبقية المعاني الإنسانية تمنح النسبية صبغة المشروعية، وطبيعة الألفاظ التي تكوّن صور التفكير تكون في غالب الاحوال قبورا للمعاني التي تحملها، إذ تجعل صيغ الأشكلة عنوانا للبحث فيها، ولكن الفعل العدمي الممارس من طرف العلامة حول المعنى لا يُلغي حتمية قيام العلامة، بل يضفي على انطولوجيتها السمة الضرورية في الوجود، وإن كانت دلالة الضرورية بين العلامة والمفهوم مسألة إشكالية بين فلاسفة اللغة.

يتفّق بني البشر أن النحت أو الاصطلاح اللغوي من المؤشّرات السيكولوجية والاجتماعية على عبقرية العقل البشري، فملكة الترميز عنده علامة مائزة تسمو به على عالم الكائنات الدنيا، فالكون في غياب الرمز مجرد متاهة، كما أن مرجعية الابداع النصِّي تكمن في القدرة على البناء اللغوي، أو في خلق النص، لأن المادة اللغوية بشكل خاص، والفكرية بوجه أعمّ معطاة لجميع الأفراد الناطقين باللغة،

---

1 استاذ مساعد. شعبة الفلسفة، قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الاجتماعية. جامعة سعيدة

ولكن التميُّز داخل المجال اللغوي يعود إلى القدرة على الرسم اللغوي، والتفنن في إنشاء منظومة لغوية تسمح بتنميط المبدع في نسقه الخاص الذي يكوِّن هويته أو وليدا شرعيا لتلك الشخصية، والمطلوب البحثي في هذه الدراسة تحرِّكه الرغبة في تسليط الضوء على صنف أدبي ارتبط وجوده باصطلاح إنساني فردي، وبلانهائية الإمتداد، إذ لم تقف دلالات الاصطلاح الجديد عند الحدود التي رسمها لها صاحبها وإن كان الايحاء الذي اختاره ينِدّ عن كل تحديد أوتأطير جغرافي، أوتاريخي، أومستقبلي، إنه مصطلح يوتوبيا.

يضع لفظ "يوتوبيا" القارئ أمام جملة من المفارقات الفكرية، أهمها الحضور في مجال الإنسان وفي ميدان العلوم، والذين يشكِّلان من حيث الطبيعة حقلين متضادين، ففكرة النموذج والمثال ليست حكرا على الفلسفة أو الادب فقط بل تكون مطلبا منهجيا في جلّ العلوم، فعلم العمران Architecture مثلا تتأسّس في كثير من النظريات العمرانية على التصورات النظرية اليوتوبية فبحسب Bruno".. إن لكل بناء معماري قواعد للايطوبيات التي تعين المشاريع السابقةعلى تحقيقه والتي تنقلها عادة بعيدة عن النتيجة المبنية في الواقع."[1] فالارشيتوبيا Architopie كمبحث علمي تأسّس على ضرورة اليوتوبيا، لأن المخيال والقدرة التصويرية عند عالم العمران مقياس للعبقرية داخل هذا الحقل، فهو – اليوتوبي – نموذج معطى، ولازم في حركة المجتمع، واستيعاب الحركة في أفق الجماعة هو المطلب وليس العكس، أي ان يصبح الافق الذي يمثل بالنسبة للجماعة قطبا للحركة هو الحركة، ويلمس هذا في اكتساب العادات الاجتماعية السمة السكونية في حين أن العادات في الحقيقة لا تمثل إلا أدوات اجتماعية في بلوغ النموذج المرتقب، وعندما تتحول الوسيلة إلى غاية تصبح الأمة مجرّد شبح، يقول احد المختصين في هذا الحقل: "مجتمع دون يوتوبيا، مجتمع مهدد بالموت.." و"يوتوبيا الأمس هي اليوم الواقع"، والبحث العلمي في صورته الكلية يتحرك تبعا لمبدأ النموذج الذي يستقطبه، وفلسفة النموذج تشكّل روح اليوتوبيا، أمّا توظيف العلوم الإنسانية لمفاهيم اليوتوبيا، فهي من الكثرة بمكان يجعل

---

1 خوسيه ميغيل بويرطا، البنية الطوباوية لقصور الحمراء، مجلة العرب والفكر العالمي العدد: 20/19. 1992، ص 5

استحالة غيابها في فرع منها أمراً بدهيا، فبروز جنس أدبي يعرف بالأدب اليوتوبي دليل على قوة هذا الأصل اللغوي، كما أن أدب الرحلات الذي تمتدّ جذوره إلى ماقبل ابتكار يوتوبيا يجد ايضا في يوتوبيا معيناً يُعزِّز به تصوراته ومخياله الفني أو الفلسفي.

اليوتوبيا:

يظهر من خلال بناء كلمة يوتوبيا الصوتي، واللفظي الطابع الغرائبي للفظ يوتوبيا على المؤسسة اللغوية العربية، على غرار كثير من الألفاظ مثل كلمة "فلسفة" وجميع أفراد عائلتها، والذين يجدون شجرة النسب ومرجعية الانتماء ممتدّة ومستمدّة من لغة وثقافة الإغريق، إذ أن تاريخ النحت الاصطلاحي للكلمة "يوتوبيا" يقترن باسم الفيلسوف الانجليزي "توماس مور" وبكتابه المعنون بـ "**يوتوبيا**" والذي ضمّنه رحلة بحار اسمه **رافائيل هتلوداي** لجزيرة اسمها **يوتوبيا**، تعيش في ظل نظام اجتماعي محكم التأسيس والتسييس.

المرجعية الايتيمولوجية التي اعتمدها توماس "مور" في تواضعية المصطلح إذن اغريقية بحته، فهي مركبة من ou وتعني no أي اللا، وtopos تعني أي مكان place، والكلمة تعني no place أو No where، وتصبح اليوتوبيا: ليست مكانا، أو اللامكان[1]، ورغم ان البعض من المختصين في الدراسات اليوتوبية يعتقد أن لفظة يوتوبيا هي ترجمة للفظة اللاتينية "nusquama" المشتقة من "Nusquam=le nulle-part) والترجمة الحرفية للمصطلح تشير إلى أن دلالة الكلمة هي "اللامكان" أو لا مكان له "أو ما لا أين له" ومعناه المكان الذي لا وجود له في أي مكان"[2].

أما تييري باكو فيذهب إلى ان فكرة اليوتوبيا عند توماس مور فتعود بالأصل إلى ايرازموس، إذ نلمس في كتابه مدح الجنون "éloge de la folie" المقابلة التي اقامها ايرازم بين الجنون والحكمة، فيقول له: "لقد فكّرت في اسمك: مورالذي يقترب

1 جميل صليبا، المعجم الفلسفي الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت.1982، ص 24. (د.ط)

2 عبد العزيز لبيب، الايطوبيا والايطوبيات، مجلة فصول المجلد السابع العدد: الثالث والرابع سبتمبر1987، ص 123

كثيرا من دلالات الجنون، وان كان يبعد كثيرا عن شخصك[1]".

تتعدد الترجمات العربية لكلمة utopie متعددة، ومنها كلمة "طوبى) "الطوبى)، ونجد الأستاذ خليل أحمد خليل في ترجمته لكتاب Utopies et Les Utopistes للمؤلف تيري باكو Thierry Paquot يستخدم الكلمة "طوبيا والطوباويون"، كبديل لكلمة يوتوبيا رغم ان النص الذي يعتمد عليه مؤلِّف الكاتب يؤكِّد الفرق بين الكلمتين "يوتوبيا" و"طوبيا": [[طوبيا، من اجل عزلتي كما سماه القدماء، ... منافسة هي للمدينة التي صاحبها أفلاطون.. عليها ربما تفوقت لانني بمجرد حروف رسمت بها... كنت وحدي قد وضحتها.. فالطوبيا اسم يدين لي المرء به ولا جدال في ذلك. Eutopia أو "الطيب" الصالح eu باليونانية، والمكان Topos باليونانية، من هنا جاءت عبارة "بلد السعادة"، وبالتالي فإن ذلك البلد الذي لا وجود له على أية خارطة utopia قد يكون أفضل العوالم Eutopia][2]

التفرقة واضحة في النص الأصلي للكتاب، وما يدفع إلى الغرابة أن الأستاذ خليل احمد خليل لم يلتزم فيه بالتفرقة التي يشير اليها مور في نص الكتاب، إذ نجده يترجم الكتاب إلى طوبيا والطوباويين، والاصوب هو يوتوبيا واليوتوبيين.

أما "خوسيه ميغيل ببويرطا فيجد أن كلمة طوباوية الاسلامية مناسبة في تعريب الكلمة، لأن دلالة كلمة يوتوبيا كمكان غير موجود، ونموذجي يتقاطع مع الأمكنة السعيدة، فهي أي الطوباوية: "تدل عند أيضا على الامكنة الممتعة وعن اللاموجود أو غير المدرك بالحواس[3].

ويعتقد البعض من المتخصصين في اليوتوبيا أنها ترجمة غير مناسبة، لأن اليوتوبيا هي الأين الذي لا أين له أو مدينة غير موجودة في أي مكان، أمّا الطوبي فهي ارض السعادة، ويستند على وجوب التفرقة بين كلمة: utopia وكلمة eutopia[4].

1 Erasme.Eloge de la folie, trd: marie delcourt.flammarion paris1987. p. 8

2 تيري باكو، طوبيا والطوباويون، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفارابي بيروت ط.1-2008، ص 17/16

3 خوسيه ميغيل بويرطا، البنية الطوباوية لقصور الحمراء، مرجع سابق، ص 5

4 عبد العزيز لبيب، اليوتوبيا واليوتوبيات. مجلة فصول العدد 4-3 المجلد السابع 1987، ص 124

في كتاب قصة اليوتوبيا يذهب لويس ممفورد "Lewis Memford": The Story of Utopias إلى تصنيفها إلى يوتوبيا الهروب تترك العالم الخارجي كما هو، ويوتوبيا إعادة البناء تسعى إلى تغيير الواقع حتى يستطيع الفرد التعامل معه حسب أهدافه، فالأولى تدعو الفرد إلى بناء قلاع في الهواء والثانية تدعوه إلى أن يستشير مهندسا معماريا وبناء حتى يتمكن من بناء منزل يحقق له حاجاته الأساسية.[1]

وعليه فإن التعريفات التي تنظر إلى اليوتوبيا على أنها هروب وخيال تكون محكومو بمنظومة قيمية واديولوجية مثل تعريف "بول فولكييه) الذي مانصه: "اليوتوبيا مشروع أو حلم بمجتمع أو الحلم بمستقبل خيالي ومرغوب فيه.)[2]، وتعريف عبد المنعم الحفني: "مجرد فرضيات وتخيلات لا تمت بصلة إلى الواقع فعند اليوتوبيا هي المكان المتخيل الذي لا وجود له على أي أرض[3].

كما نلمس نفس الرؤية في المعجم الفلسفي الذي أصدره مجمع اللغة العربية، اليوتوبيا [طوبيا هي كل فكرة أو نظرية لا تتصل بالواقع أو لا يمكن تحقيقها أو مالا يعبِّر عن الواقع ويكون أشبه بالخيال.[4].

ويعرفها الأستاذ عبده الحلو بقوله: "إنها نسيج خيالي لا وجود له في عالم الحقيقة؛ الطوباوي من يتصف بجموح الخيال والبعد عن الواقع.[5]

أما هربرت ماركيوز ففي مفهومه لليوتوبيا يشير إلى مقدمات التي تكمن وراء المشروع اليوتوبي، والتي تكشف عن مشروعية الأمل الذي تطح اليه: "لم يعد يفيد ما ليس ذا مكان في الكون التاريخي، بل أصبح يفيد ذلك الذي تمنعه قوة المجتمعات

---

1 محمد لبيب النجيمي، مقدمة في فلسفة التربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2 1967، ص 61

2 p. foulquié. Dictionnaire de la langue philosophique p. u. f. 3eme édition. 1978. paris pp. 746-747

3 عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3 2000 حرف الطاء.

4 مجموعة من المؤلفين، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة 1983، (د.ط)، ص 113.

5 عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث والإنماء، لبنان، ط/1 1994 حرف الطاء

القائمة من رؤية النور، فاليوتوبيا تعبير عن المشروع الإنساني الذي يعاني الكبت والقسر الاجتماعي[1].

أما **كارل مانهايم** 1893 عالم الاجتماع النمساوي الأصل، صاحب كتاب الايدولوجيا واليوتوبيا: "الحالة الفكرية الطوباوية، تكون عندما تخالف حالة الواقع الذي تظهر فيه وتتجاوزه، ولا نعتبرها كذلك، ولا نعتبرها كذلك إلا إذا نزعت مرورا بالعمل نحو تحطيم نظام الأوضاع القائمة المسيطر في هذا العهد تحطيما جزئيا أو كليا...)[2].

الخلفية التي اعتمدت في التصنيف هي المشكلة وليست المسألة في اليوتوبيا، فاليوتوبيا بناء اجتماعي مثالي خال من العنف والقهر والتملك إلى درجة تجعل إمكانية تحقيقه على أرض الواقع صعبة، ويبقى تعلق إمكانية التحقق للمشاريع المثالية مأخذا على اليوتوبيا، في حين أن العيب هو في تقاعس الإنسان عن مواكبة المشروع، فاليوتوبيا صنف معلن ومصرّح به وهي منذ البداية صنف أدبي كما يقرِّر" ريكور) أمّا الإيديولوجية فهي غير معلنة بطبيعتها[3].

ولكن الارهاص الطوباوي لايقف عن التطلع رغم العوائق، والحواجز المقامة من طرف الانظمة الشمولية، فسعي الإنسان إلى وضع مشاريع مستقبلية وبناء مجتمعات يوتوبية، مثل يوتوبيا المجتمع الشيوعي، ويوتوبيا المجتمع الرأسمالي، ويوتوبيا العولمة.. مسألة مطلقة في الطبيعة البشرية، فاليوتوبيا حسب جورج أورويل هي الحلم بمجتمع عادل يبدو أنه ينتاب الخيال الإنساني ويعاوده باستمرار، على نحو لا يمكن اجتثاثه أو استئصاله في مختلف العصور، سواء سمي بملكوت السماء أو المجتمع اللاطبقي، أو العصر الذهبي الذي وجد ذاته مرة في الزمان السحيق، وانحرفنا أو تنكّبنا سبيله).

---

1 هربارت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، ترعبد اللطيف شرارة، دار العودة، لبنان 1971، ص 180 (د.ط)

2 عبد اللطيف عبادة، اجتماعية المعرفة الفلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر1984، ص 110 (د.ط)

3 بول ريكور، محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت الطبعة الأولى 2002، ص 361

تقـدّر عـدد اليوتوبيـات بحـوالي ألـف ونيـف كتـاب في اليوتوبيـا والديسـتوبيا "distopie"، فهي على حد تعبير الأستاذ **فاروق سعد** تصاميم ذهنية مادية ومعنوية لمنشآت وأنظمـة نموذجيـة، وقـيم حضـارية، مثاليـة، غايتهـا تحقيـق الكفايـة والعدالـة والسلام والسعادة للمخلوقات، يبتكرها الفكر الإنساني ويحيط بها بأجواء من الخيال الجامح والغموض الساحر، والرمز المشوق موحيا بأن العالم الموصوف هو عالم واقعي موجود بالفعل[1].

إذن الغاية المحرّكة والمتخفية في النص اليوتوبي هي البحث عن الحكمة، والمكان المثال أوالمطلوب في المكان الجديد هو إقامة الوجود الاجتماعي على الحكمة، المقابلة لعالم الجنون الـذي يعيشه البشـر في مكـانهم الـوهمي، والـذي يـتمّ مـن خـلال رفـض وتجاوز العقل الجمعي وآلياته في مخيال المكان، ووهمية المكان المبني من خلال الذهن أطروحة تبنّتها المدرسة اللامادية بريادة **جورج بيركلي** George Berkeley، إذ نلمس الصورة الاشكالية لمخيال المكان من مسائل الفلسفة التقليدية، فتصورات المكان هي الاصل والوثيقة المرجعية لكثير من الحقائق البشرية، والأمل عند توماس مور يكمن في بناء عالم جديد يوتوبيا كمدينة تجسّد الحكمة في مقابل الحكمة المجنونة التي تملك السـلطة، بشـتى صـورها الضـاغطة علـى الـذات ذات الفـرد وذات الجماعـة، وتبقـى اليوتوبيـا تطـرح علـى مستوى البحـث كثـيرا مـن الإشـكالات، الفلسـفية والسياسـية والدينيـة.. فهـي تـدفع الباحـث إلى إعـادة ترتيـب آليـات القـراءة، فهـي فـن وتأسـيس للكتابة الرمزية.

اليوتوبيا وآفاق العنوان:

الفضـاء التـأويلي الـذي تحمله النصـوص يضـع المتلقّي أمـام متاهـة فكريـة يعـيش فيهـا مـع التصورات والأفكـار أثنـاء القراءة لحظة تشظي على مستوى الفهـم، ويعـاين بعين التأمل مبدأ التوازي الحاكم على كثير من بواطن النصوص، وقد كانت السمة والبعد اللانهائي لنسبة الاحتمالات التي يوضع الفهـم فيهـا خلف كثير من المباحث

---

1 فـاروق سعد، مـع الفارابي والمدن الفاضـلة، دار الشـروق، القـاهرة، الطبعة الأولى 1982، ص 77

الجديدة، والتي اقتضتها التعددية المنهجية، أو المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات La Méthode Pluridiscipline التي تنبع من عمق الدراسات الإنسانية.

نظرية العنوان من اساليب الفكر الجديدة التي فتحت امام الباحث كثيرا من المغالق الفكرية التي كانت تحجب المعاني واللطائف الحقيقية عنه في المجال الموضوعي، ومجال الذات، وهي عبر دراساتها تهدف إلى مساعدة القارئ في سبر واكتناه المعاني والدلالات المستبطنة داخل النص، فهو – أي العنوان – في نظريات النص الحديثة عتبة قرائية، وعنصرا من العناصر الموازية التي يسهم في تلقي النصوص، وفهمها، وتأويلها داخل فعل قرائي شمولي، يفعّل العلاقات الكائنة والممكنة بينهما.[1]

مكنت النتائج المستخلصة في ميدان نظرية العنوان في الفضاءات الفكرية، ومنها الدراسات القرأنية، والتي لا زالت تترنّح بين سلطة الماضي، أو مايصطلح عليه بالسلفية التراثية، وبين سلطة الحداثة الغربية، التي سلبت ببهرجها عقل الشرقي المطبوع على الافتتان بكل ماهو جميل سواء على مستوى الشكل أو المضمون، الباحث الموضوعي في مسائل التراث الاسلامي من تجاوز العوائق الذاتية والموضوعية، والمفروضة على عملية البحث. فبعدما كانت الدلالات الدقيقة لآي القرآن الكريم عصيّة على الاحاطة من طرف القارئ، ومحجوبة عنه على قاعدة التعلق المغروس في الجبِّلة الإنسانية بالطبيعة المادية، أو ما يصطلح عليه في السياق العقائدي بالحياة الدنيا، أصبحت من خلال نظرية العنوان ممكنة الإدراك، إذا أن إمكانية القراءة أو الفهم لرمزية العناوين يكشف عن القدرة على اكتناه الرسائل التي تقدمها السلطة المتعالية، فعناوين السورتساعد القارئ على إماطة اللثام عن بعض لحاظ الآي الكريم، مع الاحتفاظ بالدلالة القطعية التي يحملها المعنى الظاهر في الآية "إلا الراسخون في العلم"، والتي تضع التأويل الإنساني أمام النخبة الفكرية التي ارتضاها الله لحمل حكمته المتعالية محلّ مراجعة، وأمام محكّ التصادم والصراع التأويلي، والذي انحرف عن مساره الطبيعي الذي هو الاثراء، إلى وضعيته الدنيا التي تأخذ عنوانا مميزا

---

1 محمد بازي، العنوان في الثقافة العربية، منشورات الاختلاف، الجزائر الطبعة الاولى 2012، ص 15

الاهو: "سفك الدماء"، وسنستأنس ببعض المحاولات الاجتماعية في استثمار نظرية العنوان.

اعتمد بعض الباحثين في الحقل الاجتماعي، خصوصا المهتمين بعلم الاجتماع الديني آليات نظرية العنوان المنهجية في دراسة القران الكريم، من خلال تفكيك معاني العناوين التي أخذتها السور القرآنية، وقد تم الاعتماد على معايير علمية في التصنيف مثل وضع العناوين المتعلقة بقضايا طبيعية جامدة أو حيّة مثل سورة الرعد أو سورة النمل، ضمن مجموعة معينة، والعناوين المتعلقة بسير الانبياء في زمرة التاريخ، مثل سورة نوح"عليه السلام"، يوسف "عليه السلام"، الانبياء وكانت النتائج المستخلصة من خلال المقارنة والتحليل ان المسائل الطبيعية أخذت من السور القرانية مايقدر بـ 32 سورة... كما أكّدت النتائج الاحصائية الطابع العلمي للقرآن الكريم، اما السور المتضمنة لمسائل العبادات والشعائر الدينية فتقدر بسورتين.[1] ومنه نستخلص أن المنحى العلمي والتفكري "التأملي) سنخية أصلية في الاسلام النموذجي والأصيل، وليس في الفكرالديني، ومشروع الاستاذ محمد أركون قائما على إماطة اللثام وحجاب الجهل عن هذه المسألة بالذات مسألة الوصل الدلالي ين الدين والفكر الديني.

نظرية العنوان تبدو ضرورة بحثية، ومنهجية في كشف الأبعاد والمرامي التي يتضمنها الكتاب، وغالبا ماتكون الرسائل المبعوثة مشفّرة، لأن أزمة الوعي عند المفكِّر تمارس كسلطة قسرية على قدرة الكتابة لديه، فيعمل الوعي الظاهري على مقاومة إغراءات الباطن المتكرِّرة بالتستّر، أوإخفاء الكثير من الرسائل، ولذا ستكون هذه الدراسة مجرّد محاولة في قراءة بعض الأبعاد التي تضمنّها كتاب "يوتوبيا" لـ **توماس مور**، إذ تضعنا يوتوبيا أمام استشكال أولي يبدأ برمزية الدال، كمجموعة من الوحدات الصوتية، المحكومة بنظام صرفي ونحوي" فونيم وصرافم)، وبمدلول كمتصور ذهني ناتج عن وقع الفونيمات على طبلة الاذن، فهو انطولوجيا يفتقر إلى هوية دال، أي إلى استقلالية في البناء الصوتي للكلمة، فهو دال مركب من لفظتين ou وتعني اللا وtopos: المكان.

---

1 علي شريعتي، الامة والامامة، ترجمة ابوعلي، مؤسسة الكتاب الثقافية، ص 19

نبدأ البحث في آفاق الجزء الاول من الاصطلاح ألا وهو اللا الذي يشير إلى الرفض، والرغبة في التجاوز، إذ تعكس فلسفة الرفض التوجه النقدي، والذي يترجم أحيانا بفلسفة اللا La Philosopie du Non، والرفض المتضمن في العلامة "لا" هو فعل وممارسة، وليس تصوّرا سكونيا للعدمية، التي تمنح الكلمة بعدا انطولوجيا فـ "اللا" كعلامة تستبطن مجموعة من العناصر تكون أو تشكّل الطرف الاول في معادلة الرفض، وهي الفرد أو الجماعة في سياقها العام أو الجماعة في الصورة المؤدلجة، والتي تكون كمؤسّسة رافضة تمارس فعل التعالي، أو الاستياء من وضع قد يكون موضوعيا أو ذاتيا، وهو مايكون ممثلا في الجزء الثاني من العلامة، والذي هوالمكان "topos".

أخذ الرفض عبر مسار الفكرالإنساني صورا متعددة ومتباينة، والموقف الديني كمخاض فكري على قاعدة افتراض اجتماعية الدين يقوم على لحظة الرفض التي يعايشها الإنسان في واقعه السكوني، والذي يكون بطبيعته السكونية تلك جزءا من ماهيته، وعائقا أمام طبيعته أيضا، لأن السنخية الإنسانية تتأرجح بين السكون وبين الحركة نحو الافق المستقبلي، والمنظومات المعرفية التي عرفتها البشرية من دين، وتفكير ديني إلى نظريات فلسفية، وعلمية تبدأ كلها من لحظة الرفض والتجاوز، أو من كلمة "لا) فتاريخ الفلسفة بدأ بقول: كلمة لا للمألوف لا للمعتقدات أو الحقائق المبنية، فالحركة نحو الافق مع "اللا) وليس مع "ال نعم)، لأن الموقف الثاني استسلامي بالروح والماهية، فاللحظة السقراطية في تاريخ الفلسفة تمثيل لمشروع ايطوبي سعى فيه سقراط إلى إعادة بناء الحلم الإنساني، أو المطلوب من الوجود خلال الوجود، فالحقيقة داخل الفرد، وليست تلك الحقيقة الجاهزة المؤسّسة من طرف السلطة الموضوعية وكذلك الحال بالنسبة في المشروع الديني، حيث نجد المشروع المحمدي من خلال النقد والتجاوز بسير نحو عالم يوتوبي على أرض الواقع، قبل العالم الاخروي، أما الخلط بين اليوتوبيا الارضية في الاسلام، واليوتوبيا الملكوتية، ليس إلا نتاجا لالتباسات فكرية ولغوية وقع فيها رواد الفكر الاسلامي، فالقول بعجز المؤمن عن التشبه أو الاقتراب سلوكيا من الرسول محمد (ص) ليس إلا تكريسا بقبول الواقع السلوكي والاخلاقي الرديء الذي لا زلنا نستحم فيه يوميا، فإمكانية تحقيق يوتوبيا ارضية مسألة بديهية، لأن في انكارها انكار للجميع المشاريع الدينية.

التعاطي الفلسفي مع المكان كمكّون لفظي ثان في الكلمة يضعه امام تجاذبات متباينة من حيث الطبيعة، ومن حيث الغاية فالمفهوم الذي يحمل عليه المكان في الفيزياء يغاير الدلالة الممنوحة له في حقل الرياضيات، فهو في الحقل الأول يملك أبعادا حسية محددة: طول، عرض، ارتفاع، بروز. والسنخية الطبيعية مائز للتصور عن الاستعمال الذي يأخذه المفهوم في الرياضيات، فهو مكان مجرد ومنتوج ذهني يبدعه العقل، بمنح تمثلات ذهنية خطوط، مستقيمات.. لاتمت إلى الواقع الحسي بأيّة صلة، وفي الحين نفسه تنطبق بشكل عجيب وغريب هذا الواقع إذا جاز الاستئناس بعبارة البرت اينشتين.

أما المكان الاجتماعي، أو مايمكن التعبير عنه بالمخيال الرهطي للمكان، الذي هو بالأصل نتاج للمقصود من المكان في فلسفة اليوتوبيا، كمجموعة من التصورات، والأنظمة المعرفية المتوارثة التي كانت من حيث المبدأ مواكبة لطبيعتها المتغيرة، والارتكان إلى التسليم بها عند الجماعة يؤسّس لمطلقية هذه الأحكام، فالنظرة إلى المكان وإلى المتمكّن أساس التصادم بين بني البشر، من حيث تجذير الارتباط العاطفي مع المكان، والفلسفات السياسية تضع المكان الظاهر كركن مادي رئيس في تأسيس المجتمع المدني للدولة، كما يكون باطن المكان كثروة اقتصادية منطلق الصراع بين الدول، وموضوعة استراتيجية في استيلاب الشعوب أو الامم، وعليه نجد أن اليوتوبيا المورية، محاولة نقدية للموروث الثقافي الذي كان سائدا في مجتمعه بشكل عام، ولفلسفة المكان بوجه أخص، وقصة توماس مور مع الملك هنري الثامن، والتي كانت سببا لإعدامه تؤكِّد هذه النزعة الرافضة للموروث السائد.

المكان في الاطروحة المورية بناء ذهني وعقلي في آن واحد، والفرق المقصود بينهما يظهر في تقاطع الذهني مع الوهمي أحيانا، أمّا العقلي فغالبا مايكون ساميا على القوة الوهمية، وإن كان الحضور العاطفي في ماهو عقلي ظاهرا في كثير من الفنون اللغوية مثل الأدب، فالمكان إنتاج الحكمة لعالم حكيم من طرف حكيم، كما يمكن قراءة الآفاق التي تستبطنها اليوتوبيا كاصطلاح وكلون أدبي جديد على قاعدة ارتباطها بفكرة اكتشاف العالم الجديد، فأدب الرحلات وإن كان قديما على ظاهرة اكتشاف العالم الجديد، فتصوّر المكان اليوتوبي على شكل جزيرة يتضمن محاكاة

للجنين الذي يعيش في عالم الرحم، فهو ببراءته أصل الحياة، ومرجع الحياة السعيدة، فالادب اليوتوبي يضع المكان النموذج خارج المعطيات المكانية والامكانية التي يقدّمها المعيش، فهو إبداع وتأسيس نظري وفلسفي، وليس معطى الواقع، فالتعالي على العادات والارتباطات الاجتماعية مع المكان، ضرورة للارتقاء، وللحصول على مكان السعادة الاوتوبيا eutopia، والذي يتم من خلال اليوتوبيا Utopie.

نجد في الكتاب الاول من يوتوبيا لتوماس مور الاشارة إلى أهمية الحضور الفلسفي في الممارسة السياسية يقول مور: "يبدو لي انك ستفعل ماهو جدير بهذه الروح الكريمة الفلسفية التي تتسم بها إذا دبرت حياتك بحيث تضع مقدرتك في خدمة الصالح العام، حتى ولوكان في ذلك مايضيرك شخصيا بعض الشيء، وهذا مالايمكن ان تحققه بهذا القدرالا إذا كنت مستشارا لملك عظيم."[1]

الأمل في الفلسفة كمرجعية نظرية، وكأداة إجرائية في تغييرالوضع المعيش، من المسائل التقليدية في الانساق الفلسفية التقليدية، والمشروع الافلاطوني نموذج عالمي لهذه الدعوة، والسير توماس مور يلمح في الكتاب الاول من رواية يوتوبيا لأصالة افلاطون، وللصعوبات التي اعترضت افلاطون، والتي كلفته حريته، وأخطر شيء في نظر أفلاطون هو المخيال، إذ يشير في الرسالة السابعة اثناء اقامته في سراقوسه، حينما اراد معرفة تاثير الفلسفة في قلب دنيس، فوجد ان الحاكم لطاغية كان قد الّف لنفسه نوعا من الافلاطونية المليئة بافكار مفهومة بشكل سيء: "علمت ان دنيس الف بنفسه مكتوبا مما سمعه من فمي"

كيف نقرأ اليوتوبيا؟

يضعنا السؤال أمام لحظة مراجعة لجميع القراءات التي أخضعت لها اليوتوبيا، فهي عند المدرسة الاشتراكية مشروع سياسي حالم وحامل لمشروع مجتمع فاضل ونموذجي، وبديل للظروف الاجتماعية السيئة، وتأسيس نظري لوهم الرأسمالية، فهي فضاء التحرر كمن كل مظاهر الاستيلاب، وتقعيد لأطروحة الفلسفة الماركسية،

---

1 توماس مور، يوتوبيا، ترجمة انجيل بطرس سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر ط: 1987/2، ص 98

فتوماس مور أب الاشتراكية الطوباوية التي تمثل المرحلة الابتدائية للنظرية الاشتراكية، ولذا نجد الحزب الشيوعي الحاكم في الاتحاد السوفياتي يقيم تذكارا رمزيا لتوماس مور، وفي المقابل نجد اليوتوبيا عند كثير من الباحثين كليانية متسترة، ومضمرة.

يبدو أن أغلب هذه المواقف، أوالقراءات تنطلق من محطة ذاتية قيمية، تسقط فيها ارهاصاتها، وحمولتها الثقافية على النص اليوتوبي، حبث يجد الباحث في طبيعة النصّ الإنساني الأدلوجة ظاهرة أو مضمرة سياسية كانت أو إجتماعية داخل القراءة اليوتوبية، وتصنيف نماذج القراءات التي أخضعت لها اليوتوبيا إلى قراءات واقعية وقراءات مجازية لا يجانب الصواب، إذ نلمس في القراءة الواقعية لليوتوبيا المورية اسقاطا للادلوجة على النص، حيث حجز السوفيات مكانا لتوماس مور في مدفن عظماء الثورة وسجّل اسمه على نصب تذكاري في الساحة الحمراء بموسكو، وهي نموذج حي لقراءة واقعية أسقط فيها الفكر تصوراته ورؤيته الكونية على هذا النمط الادبي، أما القراءة الواقعية الثانية فتظهر في تطويب توماس مور من طرف الكاثوليك في عام 1886، وجعله قديسا في عام 1935، وستكون قراءتنا للنص اليوتوبي مجرد توصيف، واستنطاق للنص من خلال مسح تاريخي للمسار الجينيالوجي لفكرة اليوتوبيا.

أنواع اليوتوبيات:

قراءة اليوتوبيا من خلال تصنيفها إلى يوتوبيات Utopies، أو إلى يوتوبيين Utopistes يطرح الكثير من المسائل الخلافية حول جنس النص اليوتوبي، فقراءتها من خلال الأجناس الأدبية، تضعنا أمام تجاوز يوتوبي لسلطة المكان والزمان، فالتداخل والتخارج الموجود بين بعض اليوتوبيات يطرح تساؤلا أمام قدرة اليوتوبيا على ممارسة هذا التجاوز، فما نلمسه في ادب الرحلات الذي عرفته جميع المجتمعات، والثقافات إحالته إلى عصر التقنية الذي اكتسح فكر الإنسان وثقافته مع عصر النهضة، وكذلك الحال نجده عند اليوتوبيات الاجتماعية أو المدنية، أي الباحثة عن نموذج تطبيقي للعدالة بعيدا عن المخيال والخيال، التي تحاكي جميعها جمهورية افلاطون، فالديمقراطية، والفضاء العمومي تعبير عن يوتوبيا جديدة أفرزتها مفارقات العصر التقني.

والتباين في القراءات يؤكّد هذه الصعوبة، فالبعض يضع اليوتوبيات في صنف الايديولوجيات القاتلة، والشمولية، والتي تغيب فيها الحرية الإنسانية، في حين يجد فيها البعض المنبع الرئيس للنزعة الإنسانية، وسنحاول قراءتها من خلال نوعية المضامين، وطبيعة المشاريع التي تأسست عليها، وهي:

اليوتوبيات الدينية:

وهي أقدم اليوتوبيات ظهورا إذ تقوم على الربط بين الوسيلة والغاية والالتزام بالشريعة هو الوسيلة الإلهية التي يبلغ الإنسان بها الجنة، فهي عالم يوتوبي يسعى إليه كل المتدينين مثل كتاب الفيدا الهندوسي والأفيستا الزرادشتي.. وحتى الديانات السماوية تضع عالما اليوتوبيا في قائمة المطالب والغايات الأخلاقية، وفي قائمة الحوافز والدوافع نحو الالتزام الأخلاقي والشرعي. وستكون لنا وقفة مع بعض اليوتوبيات الدينية مثل مدينة الله للقديس اوغسطين، والمدينة الفاضلة عند الفارابي.

مدينة الله:

القراءة الأولية لعنوان الكتاب توحي بالمحتوى، فمدينة الله تصور يقرن التجمعات السياسيّة بالمفاهيم اللاهوتية، كما أن مدينة الله عبارة تكررت في العهد القديم والعهد الجديد، وليست تسمية جديدة، ففي العهد القديم وردت عبارة مدينة الله".. نهرٌ سواقيه تفرِّح مدينة الله، مقدسَ مساكن العلي.. الله في وسطها ولن تتزعزع)[1].

وفي سفر **طوبيا** من العهد القديم نجد في الإصحاح 12 هذه العبارة: "يا أورشليم **مدينة الله** إن الرب أدبك بأعمال يديك..) أما في العهد الجديد فقد وردت في "رسالة بولس الرسول إلى العبرانيين الإصحاح 12": (بل قد أتيتم إلى جبل صهيون، وإلى مدينة الله الحي أورشليم السماوية...)[2].

---

1 العهد القديم، سفر المزامير الاصحاح 46

2 العهد الجديد، جمعية الكتاب المقدس في الشرق الأدنى القديم، بيروت 1964، ص 367

فمدينة الله تعبير عن الرؤيا المسيحية لحركة التاريخ، وهذا مايؤكِّده كانتور حينما يقول "فلسفة التاريخ المسيحية تمثلت في كتاب مدينة الله لأوغسطين بشكل أساسي، وربما يكون هو أكبر عمل مؤثر في تاريخ الفكر المسيحي باستثناء الكتاب المقدس)[1].

من هنا يتبين لنا أهمية الكتاب في الفكر المسيحي، فالدافع إلى التأليف كان البحث عن سبب مسيحي لسقوط الإمبراطورية الرومانية، ولكن حاسته التاريخية كما يصطلح عليها المؤرخ كانتور دفعته إلى دراسة التدوين التاريخي عند اليونان والرومان، ثم وجد نفسه ملزما على نقد هذه الأساليب التدوينية للتاريخ.. والنظرة الأوغسطينية لفلسفة التاريخ تقوم على رفض النظرة الدورية لحركة التاريخ وعدم القبول بإمكانية تكرار الحوادث التاريخية، "فتجسد المسيح أي حياته على الأرض كانت حادثا فريدا غير قابل للتكرار أبدا في التاريخ..)[2]

فكتاب مدينة الله لايُعبِّر عن وجهة نظر دينية للكون والحياة بل هو نظرة فلسفية تأسيسية للرؤيا التوحيدية المسيحية للكون وللفرد وللتاريخ.

يؤسس مدينته اوفلسفة الطوباوية على فلسفة الحب، والذي بشر به السيد المسيح عليه السلام، يقول: "حبان صنعا مدينتين، حب الذات حتى احتقار الله صنع المدينة الأرضية، وحب الله حتى احتقار الذات صنعا المدينة الإلهية.. فالأولى تبحث عن المجد لدى الناس، في حين أنه بالنسبة للثانية فإن الله هو شاهد على ضميرها، وهو مبدأ فخرها."[3]

فالحب ليس نجسا في طبيعته بل بالعرض، إذ يصبح أخلاقيا وضروريا إذا كان متعلق الحب موضوعيا وأخلاقيا، وتقديم الغير على الذات هو حب للإنسان وليس نكرانا للذات، يقول القديس أوغسطين: ".. نرى زعماءها- زعماء مدينة الله الموجهين ينذرون أنفسهم للمحبة..)

فالمواطن المسيحي إذن يؤمن في داخله أنه مدعو لأن يكون فردا أو عنصرا في مجتمع أكثر اتساعا من المجتمع البشري الذي ينتمي إليه بالفعل، وهذا المجتمع هو

---

1 نورمان كانتور، التاريخ الوسيط، ترجمة قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، الطبعة الخامسة 1997، ص 117

2 المرجع نفسه، ص 121

3 Saint augustin; la cite de dieu. Édition du seuil. Paris. 1994. p. 191

مجتمع العدول "مجتمع الفضيلة" أو الأشخاص العادلين الذين يتمتعون بسعادة أبدية، والذين يتألف منهم ملكوت السموات أو مدينة الله، والقيم الأخلاقية التي تبنى عليا المواطنة، هي العمل وفق القانون "القاعدة الإلهية".

فالأخلاقي ليس ما يُقرِّره المجتمع أو الفرد أو الدولة بل الله هو الذي يمنح المشروعية الأخلاقية للفعل، فتحديد القيم وتأسيسها يخضع لمقياس القرب أو الابتعاد عن الله وأعتقد أن إشكالية أساس القيم الأخلاقية التي احتدم الصراع والجدل الكلامي حولها في جميع الثقافات، خصوصا الذين يعتقدون بنقلية أوسمعية القيم يجدون عند القديس أوغسطين الكثير من الحجج.. يقول: "إن الفضائل التي تعتقد النفس بامتلاكها وبفضلها تسيطر على الجسد وعلى الرذائل، هذه الفضائل هي في الواقع رذائل إذا ما ابتعدت النفس عن الله، ففي الواقع هي فضائل بحد ذاتها، إلا أن الغرور الذي يصيب النفس بابتعادها عن الله يحولها من فضائل إلى رذائل..)

ومن بين الفضائل الأخلاقية فضيلة السلام القيمة التي يطلبها المواطن في المدينة ومن المجتمع المدني تقوم على نوعية وشكل العلاقة مع الله.." تعيس هو الشعب الذي يبتعد عن الله؛ فهو يحب السلام ولا مجال لرفضه، لكن هذا الشعب لا يملك السلام النهائي لأنه أساء استعمال هذا السلام... أما بالنسبة لسلامنا نحن على الأرض مع الله بالإيمان، وسيصبح في الأبدية معه بالرؤيا..)

ويمكن القول أن القديس أوغسطين يستحق عن جدارة أن يصنّف ضمن آباء الكنيسة، فعن طريقه انتقل الفكر القديم إلى العصور الوسطى؛ فقد كانت كتاباته منبعا زاخرا من الفكر نهل منه فيما بعد الكتاب الكاثوليكيين والبروتستانت[1].

والغريب في الأمر أن كتابات هذا المفكِّر وظفت في عدة أوجه متباينة، فمنهم من يصنّفه ضمن أعمدة الفكر المسيحي ومنهم من يعتبره منظرا للاضطهاد، وهذه الدلالات المتغايرة عبر عنها الأستاذ توفيق الطويل بقوله: "ومن كتاباته في البر والتقوى والقضاء والقدر والأعمال الخيرية وغيرها، استمد البروتستانت أعظم

---

1 جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الجزء الثاني، ترجمة: حسن جلال العروسي، دار المعارف، مصر 1969، ص 275 (د.ط)

أسلحتهم قوة وصلابة، وفي تزمته النظري عرف المذهب الكاثوليكي أخص مميزاته.. وقد أخفى المتزمتون من أتباعهما تعصبهم وراء اسم هذا القديس العظيم.."[1]

مدينة الفارابي الفاضلة:

السمة العامة التي تطبع مدينة الفارابي الطوباوية بعدها المدني، والمتعلق بالهيكلية والخطة التنظيمية التي اقترحها في إدارة المدينة، أما الملمح الذي أعتمدناه في ادراج الطوباوية الفارابية ضمن اليوتوبيات الدينية، هو اعتقاده في وجوب ارتباط السلطة الزمنية بالسلطة الروحية، والتي تظهر فيه القرابة الفكرية بين التصور الفلسفي عنده، واعتقاد المدرسة الامامية في السياسة، والتي تقع في مقابل مدرسة الصحابة مدرسة اهل السنة والجماعة.

يظهر البناء الهرمي للمواطنين عند الفارابي في المقاربة التي وضعها الفارابي بين بنية الجسد وبنية الدولة والتي يقول فيها: "والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان" والمقصود بها الحياة)، وعلى حفظها عليه، وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس..))

تتميز مدينة الفارابي الطوباوية ببنية وتراتبية تفاضلية في طبقات المواطنين، تتحدد وفقا للوظائف التي ليست محددة خارج طاقات، وقابليات المواطن، فقدرة المواطن هي التي تحدد الوظيفة و، وليست الهيئة المسيرة هي التي تحدد، وأعتقد أن الفارابي يستحضر الآية الكريمة: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ..))[2]

فالشارع يتقيّد بالعدل والحكمة في توزيع الوظائف والمهام، وفي هذا النص نلمس هذه التراتبية: "وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه،

---

1 توفيق الطويل، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، الطبعة الأولى 1991، ص 71

2 سورة البقرة، الآية 286

وأتمّها في نفسه وفيما يخصُّه، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله، ودونه أيضا أعضاء أخرى رئيسة لما دونها، ورياستها دون رياسة الأول، وهي تحت رياسة الأول تَرأس وتُرأس، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله. ودونه قوم مرؤوسون منه ويرأسون آخرين"

البنية التراتبية لمواطني المدينة عند الفارابي لا تحميها الإثنية أو الطائفية المذهبية، بل القدرة والقابلية والفعالية فهي تقوم على منظومة معرفية وقيْمية، فالقاعدة المعرفية التي تشكل إيديولوجية الدولة، أو المدينة في الاصطلاح الحديث ينبغي أن تكون واحدة، ولكن مادامت الطبيعة أسّست للتفاوت، فالمعرفة أيضا متفاوتة، فهناك "الحكماء الذين يعرفون طبيعة الأشياء بالأدلة البرهانية وعن طريق استبصاراتهم الخاصة، وأتباع هؤلاء الذين يعرفون عن طريق براهين الفلاسفة ويقبلون بها، وبقية المواطنين الذي يعرفون عن طريق التشبيهات اعتمادا على منزلتهم كمواطنين[1].

فهذه الدولة وإن كانت تتقاطع مع الدول التوتالتارية "الأنظمة الكلية" في البنية الهرمية، فإنها تختلف عنها في أساسها الأخلاقي، فمهمّة الحاكم أو "المهنة الملكية – على حد تعبير الفارابي أو ماشاء الإنسان أن يسميها بدل اسم الملك، والسياسة هي فعل هذه المهنة، وذلك أن تفعل الأفعال التي بها تمكن تلك السير وتلك الملكات في المدينة، والأمة وتحفظ عليهم وإنما تلتئم هذه المهنة بمعرفة جميع الأفعال التي بها يتأتى التمكين أولا والحفظ بعد ذلك[2]

فالغاية من الدولة تحقيق السعادة في الحياة الدنيا والأخرى، وأعتقد أن الفارابي هو أول من تعرّض للسعادة كقيمة في بعدها الأخروي أي بعد نهاية الحياة، في حين نجد أن جون لوك بعده يقول: "" إن سلطة الدولة لا تتعلق إلا بالخيرات المدنية، وأنها مقصورة على رعاية شؤون هذه الدنيا، وأنه لا يحقّ لها أن تمسّ أي شيء يتعلق بالحياة الآخرة).

---

1 ليو شتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول، ترجمة محمود سيد احمد المجلس الأعلى للثقافة مصر، الطبعة الأولى 2005، ص 310

2 ابو نصر الفارابي، كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية 1991، ص 54

فالغاية من الدولة هي الالتزام بمسؤوليتها المدنية والقانونية إزاء الحقوق الطبيعية والوضعية للمواطن، وبمسؤوليتها الأخلاقية اتجاه آخرة المواطن، فمسؤولية الدولة عند الفارابي اتجاه المواطنين لا تقف عند حد الدنيا فقط بل تتجاوزها إلى مسؤوليتها عن مستقبل المواطن في مرحلة ما بعد الموت، وأعتقد أن الفكر السياسي الحديث والقديم لم يتعرض لهذه المسألة.

أما علاقة الإيديولوجية بالمواطنة، فليست بالأمر الجديد في نسق الفارابي، حيث نلمس أن وحدة المحتوى المعرفي تساهم في توحيد التوجّه لدى جميع المواطنين، وهي من مهام الرئيس التربوية في المدينة، فالفارابي على حد تعبير الأستاذ محمد عبد المعز نصر أقرب إلى أصحاب الإيديولوجيات اليمينية واليسارية في عصرنا الحاضر ممن يؤكّدون وجوب ملء رؤوس المواطنين ملئا إيديولوجيا متشابها، حتى يكون التجاوب كاملا بين الزعيم وشعبه، وتكون الاستجابة أقرب إلى الآلية بين أوامر القائد وطاعة المواطنين[1]

يحدد الفارابي المحتوى المعرفي للإيديولوجية في مبادئ أولها: الرؤية الانطولوجية للكون، ثم الوعي السياسي بدستور الدولة المنظم لأنساقها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتنفيذية، وفحوى النص يبين ذلك: "فأما الأشياء المشتركة التي ينبغي أن يعلمها أهل المدينة الفاضلة فهي أشياء، أوّلها معرفة السبب الأول وجميع مايوصف به.... ثم الرئيس الأول وكيف يكون الوحي، ثم الرؤساء الذين ينبغي أن يخلفونه إذا لم يكن موجودا في وقت من الأوقات، ثم المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التي تصير بها أنفسهم، والمدن المضادة لها وما تؤول إليه أنفسهم بعد الموت..))[2]

ويؤكّد الفارابي على الأساس الأخلاقي للأيديولوجية التي ينبغي أن تكون واحدة موحّدة، فيقول في كتاب السياسة المدنية: ""ويحتاج في كل واحد من أهل المدينة الفاضلة إلى أن يعرف مبادئ الموجودات القصوى ومراتبها، والسعادة، والرئاسة الأولى

1 مجموعة مؤلفين. إبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته. الهيئة المصرية العامة للكتاب. إلقاهرة.1983.، ص 254

2 أبو نصر الفارابي. إراء أهل المدينة الفاضلة. تعليق ألبير نصري نادر. دار المشرق. إلطبعة الثانية، بيروت.1968.، ص 146

التي للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها. ثم من بعد ذلك الأفعال المحدودة التي إذا فعلت نيلت بها السعادة، وأن لا يقتصر على أن تعلم هذه الأفعال دون أن تعمل، ويؤخذ أهل المدينة بفعلها))، من هنا يتبين أن الأيديولوجية التي يدعو الفارابي لتلقينها للمواطنين ليست إيديولوجية نمطية أو نسقية تفرض بالإكراه على المواطن، بل هي إيديولوجية مبنية على الحجة والبرهان لا على قول القائل الذي هو إنسان والمضروب فقي جبِلّته بضروب الخلل والنقصان على حد تعبير الحسن ابن الهيثم.

يوتوبيا العلم:

العلم قوة، عبارة أسّس بها فرانسيس بيكون، ملامح عصر جديد يتسم بالتجاوز، والرغبة في تحطيم كل منظومة لاهوتية أو ميتافيزيقية، تعمل على إعاقة الارتقاء، والتعاطي الإرادي مع ملكات العقل، وقد أحسن بيكون في توصيف هذه العوائق بمنظومة الأصنام أو الأوهام التي تحجب الحقيقة عن الحسّ المشترك، وعن مدعي المعرفة، والتي هي:

أوهام الكهف: ترجع بالأساس إلى مكونات الفرد البيولوجية كمزاجه وطبعه وإلى المكتسبات الثقافية وآرائه، ورغباته الذاتية التي تحول دون إدراكه الحقيقة، فيسجن نفسه داخلها بينما يطلب منه عكس ذلك تماما، والمطلوب من الإنسان، لأجل تفادي هذه الميول المغرضة، أن ينمي قدراته الذهنية على إخضاع آرائه وأمانيه للنقد الموضوعي، واحترام الأشياء كما توجد في الواقع. يقول العالم الانجليزي توماس هكسلي: "إن مهمتي هي تدريب أماني على التكيف مع الواقع، لا محاولة تنسيق الوقائع حسب هذه الأماني، وعلى الإنسان أن يجلس بين يدي الواقع كطفل صغير، وأن يكون على استعداد للتخلي عن جميع الأفكار السابقة وأن يتبع الطبيعة بتواضع حينما تقوده، وإلا فلن يتعلّم شيئا"[1].

أوهام السوق: تنشأ هذه الأخطاء والخداع عن الاستعمال الفردي والسيئ للألفاظ التي يستعملها كل منهم بطريقته، "و سميت بأوهام السوق لأن الناس

---

1 و. ا. ب. بيفريدج، فن البحث العلمي، ترجمة زكريا فهمي، دار أقرأ، بيروت، ط5، 1986، ص 89

متى اجتمعت كما تجتمع في الأسواق، لا تملك أداة واحدة مشتركة لتبادل الأفكار"[1].

وهذا ما عبّر عنه برغسون عندما أشار إلى أن اللغة ليست دائما أداة طيّعة وصادقة في نقل أفكارنا، فيقول: "و لكن في أغلب الأحيان، إننا لا ندرك من حالتنا النفسية إلا انتشارها الخارجي، إننا لا ندرك من أحاسيسنا إلا مظهرها اللاشخصي، المظهر الذي سجله الكلام، مرة واحدة وأخيرة، لأنه تقريبا، هو ذاته، في نفس الظروف، بالنسبة إلى كل الناس، وهكذا، وحتى في ذاتنا الفردية، تهرب منا ذاتيتنا"[2]. فاللغة التي تعتبر عادة أداة اتصال وتواصل وإبانة عن الأشياء، كثيرا ما تكون عائقا أمام ذلك.

أوهام المسرح: تنشأ مما تتخذه النظريات والمذاهب الفلسفية والآراء المتوارثة عن الفلاسفة من مقام ونفوذ، فيتلقاها الناس عن الفلاسفة أو عن أصحابها كما يتلقى المشاهدون في المسرح أقوال الممثلين وكأنها تنزل عليهم من عل، وهم يتلقونها ويتقبلونها دون أي فحص أو نقد أو برهان"[3]. وهكذا فليست الأوهام مجرد أخطاء أو مزالق يقع فيها الناس دون قصد أو شعور، بل هي أصلية في العقل، داخلة في تشكيله، وجزء من تركيبه.

أوهام القبيلة: تعود "للنقص الطبيعي الموجود في العقل الإنساني ذاته، أي في تركيبه الناقص المشوه لطبيعة الأشياء وألوانها"[4]. أي أن العقل يتوهّم معرفة الظواهر وإدراكها مباشرة ولأول وهلة يقع نظره عليها، فيعتبر الانطباع الأولي الذي انطبع في ذهنه هو التفسير الحقيقي، بينما هو في الأصل مجرد انطباع حسي أولي خادع.

---

1 محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، دار الجامعات المصرية- الإسكندرية، 1977، ص 64

2 هنري برغسون، الضحك، ترجمة علي مقلد، مرجع سابق، ص 102.

3 Bertrand vergely, le dico de la philosophie, ED, Milan Toulouse, 1998, p. 79.

4 حبيب الشاروني، فلسفة فرنسيس بيكون، مطبعة النجاح الجديدة، (المغرب) ط1981/1، ص 55.

يقدّم بيكون مشروعه المدني، بتأسيس أرضية علمية لمجتمع تقني تتجاوز فيه الأوهام في كتابه "اطلنطس الجديدة" يوتوبيا فرانسيس بيكون، الحلم بتأسيس المجمع أو الهيئة العلمية العالمية، المؤسسة التي تتكفّل بمسألة البحث العلمي، والمشاريع التقنية الهادفة إلى الارتقاء بملكات الإنسان، والانتقال بها من عالم الامكان إلى عالم المكان، وقد أقام بيكون المؤسسة في مدينة بن سالم، التي يعمل علماؤها على الجدّ في اقتناص، وصيد المعارف، وتضم هيئة علمية تعمل على البحث العلمي، وتفعيل الاختراع، لأن الحياة النموذجية لاتتحقّق إلا بالعلم والتقنية، فالنزوع إلى الاستقرار، والبحث عن السعادة، أصل فطري في الطبيعة الإنسانية، وليس وضعية ثانوية، فالإنسان الصانع وجد قبل الإنسان الحكيم، لان الكمال الإنساني الحاصل بواسطة التقنية لا يحتاج إلى إثبات، وإن كانت المساوئ المترتبة عن توظيف التقنية لا تعدولاتحصى، ولكن مرجعية السلب الذي الحق بالتقنية تعود إلى طغيان الذات بحمولتها الغرائزية في استثمارها، وأمثولة "بروميثيوس Prométhé" تستبطن رغبة الإنسان في الحصول على التقنية لتحقيق السعادة المنشودة، لأن اكتشاف النار لحظة تحوّل وانتقال من مستوى البدائية إلى مقام التحضّر الإنساني، فأهمّ خاصية مميزة للمكان المعيش هي النقصان، أما المكان المتخيّل فهو عالم يتّسم بالكمال، والمعبر الذي ينقل المكان من عالم النقصان إلى عالم الكمال هو التقنية التي جسّدها، ومثّلها الإنسان بتضحية بروميثيوس، الرمز والملاك الأعلى الذي يضع المصلحة الإنسانية فوق كل اعتبار.

يوتوبيا التقنية: التقنية كمطلب حضاري، وإنساني مخاض، وتجسيد فعلي لعملية التفلسف، وقد كان غاليلي المرجع الرئيس لجلّ النظريات الفلسفية التي تهدف إلى تجسيد حلم السعادة الارضي للبشرية من خلال التقنية، وأهم اليوتوبيات التقنية يوتوبيا شارل فورييه ويوتوبيا "مدينة الشمس" للراهب تومازو كامبانيلا، والذي يجعل من الشمس مركزا رئيسا لفلسفة المكان، والمحرك البديل لمركزية الأرض، فكانت اليوتبيات التقينية تعبيراً عن سذاجة نظرية المكان التقليدية.

تقوم فلسفة كامبانيلا على ثلاثة مبادئ أولا اعتبار الفلسفة أداة التجديد للضمير الإنساني، بكل دلالاتها الأخلاقية والدينية، ثانيا الوجود السياسي يتمركز

حول ثلاثية فلسفية هي السلطة، الحب والحكمة، ثالثا الدولة المثالية هي تلك المدينة التي يمكن أن توصف بأنها جمهورية، يسيطر فيها مبدأ النوعية على جميع عناصر الوجود الاجتماعي، فهو على حد تعبير الأستاذة عطيات أبو السعود من أوائل المناهضين لفلسفة أرسطو، وللعلم المدرسي.. الذي ساد الفكر الأوروبي في العصر الوسيط، كما أخذ بالنظام التراتبي للكون والموجودات الذي كان سائدا في العصور الوسطى..[1].

ويمكن القول أن العوامل الكامنة وراء كتابة "مدينة الشمس" هي العوامل السياسيّة إذ أن معاناته وشعوره بالاستلاب، وغياب حق الحرية في المجتمع السياسي أو المدني، كانت من وراء التفكير في الكتاب الذي كان مشروع إصلاح سياسي، كما أن انتقاده لأرسطو جعل من فعله جريمة لا تغتفر في عرف الكنيسة آنذاك، فاتهم من خلالها بالزندقة والهرطقة، كما أنه شارك في المؤامرة لطرد المحتلين الأسبان، أما العوامل الدينية فهي إيمانه واعتقاده القوي في الخوارق والتنجيم الذي هو نوع معرفي غير مقبول من طرف المؤسسات الدينية لحد الساعة، كما أن التأثر بالمفكر أو المنجّم نوستراداموس 1566/1503 يبدو جليًّا في عقيدته وفي تصوراته السياسيّة في كتاب مدينة الشمس وما يمكننا قوله أن الاعتقاد بأفكار حرة تجاوزية للواقع السائد تشكل مشكلة فالمعاناة الفكرية والوجدانية التي يعيشها المبدع الحرفي عصر الظلامية، لا يمكن إدراكها بنفس التجربة التي كان يعايشها صاحبها.

اليوتوبيا المدنية:

المشروع الذي تتبناه اليوتوبيات التقنية هو الرقي، والعمل على رفع المستوى الإنساني، فرديا وجماعيا، وعليه كانت المشاريع اليوتوبية المدنية نموذج رئيس في المشروع الطوباوي، إذ نلاحظ التقاطع بينها في المسألة، والفرق بينها يكمن في قول البعض بأولوية التغيير المدني في مشاريعهم السياسية والفلسفية، وما يميّزاليوتوبيا الاجتماعية أو المدنية بشكل عام الاعتقاد بأن مصدر الفساد المدني كامن في الغلط

---

1 عطيات أبو السعود، الامل واليوتوبيا في فلسفة ارنست بلوخ، ص:386

الفكري، وفي سيادة الأهواء على ملكة العقل، فالانحراف الفكري مرجع الادارة السيئة، والمجانبة لقيم الإنسانية، فكهف الحياة المعاشة بكل حيثياته لايستطيع الارتقاء إلى رواق الحكمة الفلسفية المتعالية، فاتليوتوبيات المدنية تقدِّم حلولا خارج التاريخ الإنساني، ومستقلا كلية عن تاريخ الإنسانية، لأن التاريخ هو تاريخ أخطاء، وهذا ما نلمس مثيلا له عند الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار، ولكن الإسقاط الذي قدمه باشلار كان الحقل العلمي، أمّا الطوباويين فكانت الحياة المدنية فضاءا لهذه الأخطاء، ولذا نلحظ داخل التصور الطوباوي تخيل أمكنة متخيلة جزر أبكار، ونائية لم يلمسها الإنسان بيده، ولا بفكره، كما ارتبطت التصورات الطوباوية بلحظات الانحطاط، والابتعاد عن القيم داخل الحضارات، فكلما انتاب التفكك قيما جديدة وعجزت قيم جديدة ناشئة عن السيادة، مثلت المدينة الفاضلة لمخيلة الناس، مجموعات كانوا أم أفرادا.

يوتوبيا افلاطون:

النظام النموذجي في الفلسفة الأفلاطونية هو النظام السوفوقراطي، النظام القائم على سيادة العقل والحكمة، والنظام المطلق الذي لا يخضع فيه الحاكم لغير منطق الفلسفة والحكمة، فالعبقرية السياسيّة وليدة الحكمة وهي أعلى من القانون.." فحكومة العقلاء والفلاسفة فضلا عن سلطتها المطلقة والفردية. يجب أن تكون ذات سلطان كلي وشامل تهيمن على جزئيات وعموميات حياة الإنسان.)[1]

من الملاحظات التي نرغب في تقديمها هو أن أفلاطون كان مثالا للواقعية والموضوعية وحجتنا في ذلك نستهلها بتحليل مصادر الفكر الأفلاطوني، فأول المعطيات أنه قام بدراسة تشخيصية وتحليلية للدساتير "دراسة دستورية) ولأنظمة الحكم" دراسة سياسيّة)، والكتاب الثامن من الجمهورية يقر بواقعية المرجعية السياسيّة التي اعتمد عليها أفلاطون "فالنظم.. هي حكومة كريت، واسبرطة التي أجمع الناس على امتداحها، والثانية الحكومة الاوليغاركية، والتي هي ملأى بالمساوئ؛ والثالثة

---

1 طعيمة الجرف، المدينة الفاضلة بين المثالية والواقعية في الفلسفة اليونانية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة 1968، ص 76 (د.ط)

الديمقراطية، والرابعة هي الاستبداد، والحكومات الصغرى.. يمكن اعتبارها داخلة في سلك هذه الأربع كحلقات صغرى...)[1]، ويعتقد بعض الباحثين أن النظام الاجتماعي الذي قدّمه أفلاطون له أصول تاريخية[2].. فالديانة الهندية التي تقسّم الناس إلى أربع طبقة الكهنة الذين خلقوا من رأس براهما، وطبقة الحراس والجنود الذين خلقوا من ذراعيه، وطبقة الحرفيين الذين خلقوا من ساقيه، وطبقة الأرقاء من قدميه، تقترب بعض الشيء من التقسيم الأفلاطوني، كما يظهر البعد العملي عند أفلاطون في تأسيسه للأكاديمية الذي تولى مهمة تربية الفلاسفة وتخريج الحكام منها، فلم يكن كما يعتقد البعض رجلا حالما بل فيلسوفا بحق ونتركه يعبر عن نفسه "والآن ألا توافقني على أن خطة دولتنا ودستورنا ليس محض أوهام وأنه إذا كان تحقيقها صعبا فهو ممكن؟)[3].

تقوم العدالة في نظر أفلاطون في قيام المجتمع النموذجي، - والذي يبنى على اساس الطبقية والتفاوت الاجتماعي، لأن النظرة الموضوعية والمنصفة تقرّ بالطبقية أو بالتراتبية داخل المجتمع فالاختلاف مسألة طبيعية لا ينكرها عاقل، وتصنيف أهل الحكمة والعقل مع عامة الناس خطر على العامة وليس على الحكماء، فتقديمهم مسألة ضرورية للصالح العام، فحاجة العامة إلى العلماء أحوج من حاجة العلماء للعامة، فالإنصاف يقتضي التفاوت، فالغاية من التفاوت هو الإتقان في الأداء الوظيفي، فهذه المدينة النموذج تقوم على مبدأ هو أن لكل شخص وظيفة واحدة، والجنود هم صناع حرية المدينة، أما الفلاسفة فهم صناع الفضيلة العامة كلها فالمواطنة "هي حرفة من نوع آخر، ولأن مكان الحرفة أو الفن ليس في الجسم..)[4].

والتناظر القائم بين الدولة والفرد قائم في تصنيف الفئات الاجتماعية إلى ثلاث، فإذا كانت النفس البشرية تتركب من ثلاث عناصر العقل والشهوة والغضب - والتي تقوم على نظرية أفلاطون في المعرفة التي تصنف إلى نوع خاص بالإحساس

---

1 أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، دار القلم، بيروت، الطبعة الخامسة 1985، ص 236

2 محمد سيد احمد المسير، المجتمع المثالي في الفكر الإسلامي، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، ص 148 (د. ت)

3 أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مرجع سابق، ص 155

4 ليو ستراوس، تاريخ الفلسفة السياسية، ص:70

وهو يقابل "القوة الشهوية في النفس"، وآخر خاص بالتصور الصادق وهو يقابل النفس الغضبية، وثالث خاص بالعلم "القوة العاقلة"[1]-

والدولة تتركب أيضا من هذه الطبقات الثلاث طبقة الحكام الحكماء، طبقة الجند، طبقة العامة، وهذا التقسيم كما فلنا سابقا لا ينطلق من رؤية فوقية يحتقر فيها أفلاطون عامة الناس "طبقة المنتجين من زراع ورعاة وصناع" بل ينطلق من مبدأ تقسيم العمل بين أفرادها، فكل طبقة من هذه الطبقات ينبغي أن تؤدي وظيفتها على الوجه الأكمل متحلّية بفضيلتها، فالدولة تشبه الجسد، فكل عضو مكلف بأداء وظيفة ما، والتكامل الوظيفي يقتضي أداء المهام بإتقان، ولذا لا ينبغي تدخل طبقة في صلاحيات أخرى لأن فساد الدولة يصبح حتمي ولازم "إذ من الخطر الوبيل على الدولة أن يتبادل النجار والحذاء حرفيتهما أو أن يتبادلا أدواتهما وأجورهما أو أن يصر شخص واحد على القيام بالحرفتين معا".

القصد الأفلاطوني لم يكن تبريرا للتفاوت الطبقي بل كان محاولة لتوزيع الكفاءات، والمهام داخل الدولة على أساس العدالة، فالعدالة هي أداء كل مواطن للواجب الذي يتناسب مع طبيعته ونجد نفس الموقف عند الأستاذ مصطفى النشار إذ يقول: "أعتقد أن أفلاطون لم يقصد وضع نظام طبقي متحجر كما قال نقّاده بقدر ما كان يحاول بناء دولته المثالية على أساس اقتصادي سليم متوازن يقوم على تبادل المنافع بين طبقات الدولة وأفرادها بحيث يحل هذا التبادل للمنافع محل الفردية الأنانية التي يريد كل فرد في إطارها أن يقوم بعمل كل شيء دون أن يتخصّص في شيء بعينه فيتقنه)[2].

يوتوبيا توماس مور:

ولد السير توماس مور في لندن في السادس أو السابع من فبراير 1478.. وكان أبوه جون مور قاضيا في المحكمة العليا، ودخل جامعة أكسفورد، وهو في الرابعة

1 عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المرجع نفسه، ص 179

2 مصطفى النشارتاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر 2000، ص 269 (د.ط)

عشر، حيث أتقن اللاتينية.. ثم درس القانون في لندن وتوطدت بينه وبين ارازمس "Érasme" عالم الإنسانيات الشهير الذي زار انجلترا، حيث ألقى محاضرات في لندن عن كتاب أوغسطين "مدينة الله"، وربما كانت البذور الأولى لما أودعه بعد ذلك من أفكار في كتابه "يوتوبيا"..[1]

وكان توماس مور محاميا بارزا، وعضوا في نقابة المحامين بلندن، وأستاذ حقوق، وعضو برلمان، وسفير شرّفه الملك هنري الثامن بأن أغدق عليه أعلى حظوة حين جعله في عام1529 رئيسا لقضاة إنجلترا، وذلك قبل أن ينتهي به الأمر لأن يقطع رأسه في عام1535 كما عرف بإخلاصه وتقواه، والتزامه بالقيم الأخلاقية.

يبدو لنا أن السعادة هي المطلب الخفي في كتاب يوتوبيا، والمشروع السياسي المثالي الذي عنون به كتابه، إذ نلحظ من العنوان ذلك، إذ يتألف من ثلاث جمل: الأولى السياسة المثلى للدولة، ووصف يوتوبيا، الثانية: حديث روفائيل هيتلوداي، الثالثة كما يرويه توماس مور مواطن، ورئيس أمن المدينة الشهيرة لندن الجملة الأولى تحدّد الغاية الأخلاقية من الدولة، فهي أداة ووسيلة لتحقيق وتجسيد القيم الأخلاقية، فالمثالي هو" المنسوب إلى المثال، ويطلق على صورة الشيء الكاملة، أو على ما يحقق هذه الصورة تحقيقا تاما..[2]" أما الجملة الثانية فهي جملة تؤدي دور الوسيط بين المطلب والطالب، "و رافاييل هيتلوداي ترادف باليونانية ماهر في الهذر[3].

والعبارة تبعا للترجمة: "حديث رافاييل هيتلوداي" فهي ترمز للأسلوب المستخدم في التعبير عن الغاية وهو الحكاية في صيغة الحوار أولا، وبصيغة السرد في الكتاب الثاني، فالحديث هو الخطاب والاسم كما يقول ول ديورانت معناه المهارة، والقدرة على الصناعة اللفظية، أما الجملة الثالثة -كما يرويه توماس مور المواطن، فتقديم مور لصفة واسم المواطن، قبل رئيس امن دائرة لندن يفيد البعد المواطني الذي كان يملكه

1 عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج2المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت، ط1 1984، ص 483

2 جميل صليبا، المعجم الفلسفي الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982، ص 336 (د.ط)

3 ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الرابع، المجلد السادس، ترجمة، عبد الحميد يونس، دار الجيل، بيروت، ص 106 (د. ط. ت)

مور، فهو فعلا نموذج المواطن الصالح، وبالتالي فإن القيم التي يقيم عليها المواطنة هي قيم المجتمع اليوتوبي الذي عاصمته امورات Amaurate

فالمواطن الفاضل لا يملك إلا أن يتصور مجتمع أفضل ومثالي عبر الكلام، وإذا كانت المواطنة الحقيقية تتجسد في المشاركة السياسيّة، والحق في صنع القرار وعزل الحاكم إذا انحرف عن المسار المنوط به من قبل الناخبين، فإن هذه الدلالة واضحة وبينة في كتاب يوتوبيا لتوماس مور في عدة مواطن من الكتاب، ومنها: "ويشغل الحاكم منصبه طوال الحياة، ما لم يعزل إن أتهّم بالميل للطغيان، أما الرؤساء الأول فينتخبون سنوا ولكنهم لا يستبدلون بغيرهم إلا لسبب قوي....)[1].

يملك الحاكم في مدينة "مور" القدرة والصلاحية في البقاء على السلطة مدى الحياة، فمدّة الحكم غير محدّدة دستوريا، نظرا لعدم أهميتها، فليس المهم أن يبقى الحاكم مدة أطول أو مدة أقصر، المهم الالتزام بالقيم الأخلاقية، وتجسيدها بين أفراد الشعب، والسعي إلى الرقّي والارتقاء؛ والشعب يملك عبر ممثّليه الصلاحية في عزل الحاكم، وهذه القيمة تتصدّر السلّم القيمي لمبدأ المواطنة، فالطغيان أو الاستبداد كاف لعزله واستبداله، واللطيف في حديث مور أن الميل إلى الاستبداد كاف للعزل، ولا ينتظر الشعب ممارسة الطغيان من قبل الحاكم، كذلك اتهام مواطن من الجزيرة للحاكم أيضا كاف لعزله، وأعتقد أن مضمون هذه العبارة كاف للتدليل على تضمن الكتاب لفكرة، وقيمة المواطنة، ومن بين اللحاظ السياسيّة، والأخلاقية التي تضمنها الكتاب أيضا المشاركة في القرار، والتسيير عبر الانتخاب، والنص التالي يكشف عن هذه القيمة: "تختار كل ثلاثين أسرة سنويا ممثلا أو رئيسا لها، كان يدعى بلغتهم القديمة سيفوجرانت، أما في اللغة الحديثة فيدعى فيلارك، ويقام على كل عشرة من الفيلارك والأسر التابعة لهم شخص كان يدعى قديما ترانيبور، أما الآن فيسمى بروتوفيلارك أو الرئيس الأول، وتنتخب الهيئة المؤلفة من الرؤساء أو السيفوجرانت، ويبلغ عددها مائتي شخص، بعد أن تقسم على اختيار الرجل الذي تراه أفضل المرشحين، وأكثرهم نفعا، بطريق الاقتراع السري، حاكما، على أن يكون أحد أربعة يرشحهم الشعب، بحيث يختار واحد من كل من الأحياء الأربعة للمدينة ليرشح

1 توماس مور، المصدر نفسه، ص 131

للمجلس.)، ويبدو أن المشاركة للمواطنين في المسائل السياسيّة تجري سنويا، ولتحقيق العدالة بين سائر المواطنين تختار كل ثلاثين أسرة ممثلا عنه، حتى يساهم الجميع في القرار السياسي عبر الانتخاب والاختيار القائم على العدالة والأخلاقية، وآلية الانتخاب أو التمثيل تأخذ ترتيبات معقدة حتى تصل إلى الحاكم الأول، والمعيار الذي يقوم عليه اختيار الممثلين هو الفضيلة "بعد أن تقسم على اختيار الرجل الذي تراه أفضل المرشحين وأكثرهم نفعا"، فالأخلاق والالتزام بالقيم هو عنوان الممارسة السياسيّة، والبت في قضايا عامة دون علم الممثلين جريمة لا تغتفر، : "أمّا مناقشة الأمور المتصّلة بالصالح العام خارج مجلس الشعب فيعدّ جريمة من الدرجة الأولى"، فالسلطة والسيادة ليست ملكا للحاكم بل ملكا للشعب، وهي ما سيصطلح عليه لاحقا جان جاك روسو بالإرادة العامة.

المصادر والمراجع:

الكتب المقدسة:

1. القرآن الكريم
2. العهد الجديد، جمعية الكتاب المقدس في الشرق الأدنى القديم، بيروت 1964

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

1. ابو نصر الفارابي، كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية 1991
2. أبو نصر الفارابي. آراء أهل المدينة الفاضلة. تعليق ألبير نصري نادر. دار المشرق. الطبعة الثانية، بيروت.1968.
3. توماس مور، يوتوبيا، ترجمة انجيل بطرس سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر ط: 2 1987

المراجع:

1. الرومي "جلال الدين)، مثنوي، ترجمة عبد السلام كفافي الجزء الاول، المكتبة العصرية بيروت الطبعة الاولى1966
2. بول ريكور، محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت الطبعة الأولى 2002
3. بازي "محمد، العنوان في الثقافة العربية، منشورات الاختلاف، الجزائر الطبعة الاولى 2012
4. توفيق الطويل، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، الطبعة الأولى 1991
5. تيري باكو، طوبيا والطوباويون، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفارابي بيروت ط.1-2008
6. جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الجزء الثاني، ترجمة: حسن جلال العروسي، دار المعارف، مصر 1969
7. حبيب الشاروني، فلسفة فرنسيس بيكون، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء (المغرب) ط1981/1
8. شريعتي"علي). الامة والامامة، ترجمة ابوعلي، مؤسسة الكتاب الثقافية "د. ط. ت)
9. عبد اللطيف عبادة، اجتماعية المعرفة الفلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر1984 "د، ط)

10. عطيات أبو السعود، الامل واليوتوبيا في فلسفة ارنست بلوخ
11. فاروق سعد، مع الفارابي والمدن الفاضلة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى 1982
12. ليو شتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول، ترجمة محمود سيد احمد المجلس الأعلى للثقافة مصر، الطبعة الأولى 2005
13. نورمان كانتور، التاريخ الوسيط، ترجمة قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، الطبعة الخامسة 1997
14. هربارت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، ترعبد اللطيف شرارة، دار العودة، لبنان 1971 "د. ط)

المعاجم والموسوعات:

1. البستاني "عبد الله) البستان "معجم لغوي)، الجزء الثاني المطبعة الأميركانية، بيروت، 1930، "د، ط)
2. صليبا، " جميل) المعجم الفلسفي الجزء الثاني، دارالكتاب اللبناني، بيروت، 1982"د. ط)
3. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3 2000
4. مجموعة من المؤلفين، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة 1983 "د. ط)
5. عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث والإنماء، لبنان الطبعة الأولى 1994

المجلات:

1. فصول – المجلد السابع العددان الثالث والرابع سبتمبر 1987
2. العرب والفكر العالمي – العددان 20/19 سنة 1992

المراجع بالفرنسية

1. Bertrand vergely, le dico de la philosophie, ED, Milan Toulouse, 1998
2. Erasme.Eloge de la folie, trd: marie delcourt.flammarion paris1987
3. P.foulquié Dictionnaire de la langue philosophique p.u.f.3eme édition.1978. paris
4. Saint augustin; la cite de dieu. Édition du seuil. Paris. 1994

الدولة المُثلى عند أفلاطون
وأصولها في الفكر الشرقي القديم

د. حسين حمزه شهيد
العراق – جامعة الكوفة – فلسفة

مقدمة البحث

يكاد ينصرف أذهان البعض من الباحثين عندما يرد ذكر الدولة المثلى أو المدينة الفاضلة إلى الفيلسوف اليوناني (أفلاطون)، وهذا يمكن لنا عَده من الخطأ الشائع، لان حكماء الشرق القديم قد سبقوه إلى هكذا تصور عن مجتمع مثالي أو دولة مثالية، ألا أن أفلاطون قد استطاع أن يبين معالم هذه الدولة وأقسامها والأساس الذي تنبني عليه، وهذا ما لم يفعله حكماء الشرق.

من هنا جاء هذا البحث ليكشف عن الأصول التي استقى منها أفلاطون تصوراته عن الدولة والمتمثلة بالحضارات الشرقية القديمة، ثم بيان تصوره هو عن هذه الدولة ومدى اختلافه عن السابقين من الحكماء، الأمر الذي يبطل دعوى البعض من المستشرقين، وقولهم بما يسمى (بالمعجزة اليونانية)، وان العقلية اليونانية هي الوحيدة من العقول القادرة على الحث والتفكير والتأمل.

وقد انقسم البحث على مقدمة ومبحثين وخاتمة، تناولتُ في المبحث الأول تصورات البعض من حكماء الشرق القديم عن السياسة والدولة مثل اخناتون في الفكر المصري، وكونفشيوس في الفكر الصيني، والبراهمة في الفكر الهندي. وفي المبحث الثاني تطرقتُ إلى مفهوم الدولة عند أفلاطون من خلال معرفة الأسباب التي

دفعته إلى بناء معالم هذه الدولة، وتقسمه لطبقاتها. والخاتمة تضمنت أهم النتائج التي توصل أليها البحث.

المبحث الأول: الدولة المثلى في الفكر الشرقي القديم:

على الرغم من اختلاف الباحثين حول نشأة الفلسفة بين الشرق والغرب، ألا أنهم اجمعوا على أن هناك أفكار ونظريات قد سبق بها حكماء الشرق فلاسفة اليونان، سواء كانت نظريات تتعلق بخلق الكون والإنسان وهو ما يعرف (الفلسفة الكونية) أو ما يتعلق بالإنسان والأخلاق والسياسة وهو ما يُعرف (بالفلسفة العملية). وقد تصدى العديد من الباحثين في الشأن الفلسفي لإبراز هذا الجانب(1).

وحسبنا هنا الإشارة إلى رؤية البعض من حكماء الشرق وتصوراتهم عن بناء المجتمع الفاضل والحكومة المثلى كجزء يدعم ما ذكرناه في صدر البحث خشيةً للإطالة.

ونبدأ مع الحضارة المصرية والحكيم والمفكر (اخناتون) الذي عاش في حوالي القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وكان يسمى (امنحوتب الرابع) الذي عُرف (بشهيد الحق وصاحب نزعة التوحيد)(2).

وقد بدأ هذا المفكر ثورةً دينية وأخلاقية واجتماعية في مصر القديمة لم يعرف لها التاريخ القديم شبهاً، فقد رأى الحق في أن يصور ألهاً واحداً أعظم تطل سماؤه من فوق جسم الأرض، انه الإله الحي المبدع للحياة وخالق كل شيء مسير الأشياء حسب مشيئته (3).

ولم يقتصر فكر اخناتون على هذه الآراء الهامة حول واحديه الإله، بل كان صاحب فكر أخلاقي واجتماعي وسياسي راقي، حيثُ بنى مدينة جديدة أطلق عليها اسم (اخيتاتون) في تل العمارنه ليعبد فيها الإله الواحد، ولتكون الأخلاق السامية والعلاقات الاجتماعية الحميدة هي السائدة بين أهلها، وكان اخناتون في كل ما فعله يحلم بان يحقق أسمى ما يمكن أن يتصوره إنسان، دولة عالمية واحدة، يسودها الاعتقاد في اله واحد ن ويخضع الجميع لقانون عالمي واحد(4).

أما كوفشيوس فلم تقتصر فلسفته على الجانب الأخلاقي وحده، بل قدم فكراً سياسياً جدير بالاعتبار والإشادة، إذ على الرغم من أنه لم يصل لنا أي بيان جامع عن فلسفته السياسية، ألا انه يمكن من خلال ما توافر لدينا من معلومات عنها أعادة بناء معالم واضحة لها، فقد كان يؤمن بأن الأخلاق القويمة هي المبدأ الأساسي لأي نظام سياسي مستقر، إذ لا يستطيع أي حاكم أن يقيم نظاماً اجتماعياً كاملاً ألا أذا عمل على الارتقاء بأخلاق الأفراد(5).

وكان كونفشيوس يؤمن بأن الحكومة الصالحة يجب أن يكون هدفها رفاهية الناس أجمعين وسعادتهم وان هذا لا يتحقق ألا أذا تولى الحكم أعظم الرجال كفاية في البلاد، وهذه الكفاية لا علاقة لها بالمولد أو الثروة أو المكانة، وإنما هي خاصة بالخلق والمعرفة وهما ثمرة التربية الحقة، ولذلك فقد طالب بان تكون التربية منتشرة انتشاراً واسعاً في البلاد حتى يمكن أعداد أكثر الرجال موهبةً للحكم، ويجب أن يتسلموا الحكومة بعد ذلك بغض النظر عن أصلهم(6). وهو الأمر الذي أكد عليه أفلاطون فيما بعد.

وقد أقام كونفشوس تصوره لدولة وللحكومة المثالية على ارض الواقع حينما تولى منصب كبير الوزراء في ولاية (لو) فقد طبق تلك المبادئ التي امن بها، وبدأ بتطبيق سياسة حازمة فاعدم بغض السابقين من الوزراء ورجال السياسة الذين كان يعتقد أنهم سر الشغب وسبب الفساد والاضطراب في البلاد، ولم تمض ثلاثة شهور على توليه الوزارة حتى أضحت ولاية (لو) نموذجاً للولايات ذات التنظيم المثالي فاختفى اللصوص وزالت السرقات، وأصبح التجار يبيعون تجارهم بأمانةٍ ونزاهة(7).

وبالطبع فان هذا التصور لدولة مثالية يسودها الحاكم العادل والحياة الاجتماعية والأخلاقية المثالية، أنما هو تصور سبق به كونفشيوس أفلاطون، وقد تمكن كونفشوس كما فعل اخناتون من قبله في التراث المصري القديم من تطبيق وتجربة حلمه المثالي على ارض الواقع بينما لم يتحقق ذلك لأفلاطون.

أما الديانة البرهمانية فتعد من أقدم الديانات الهندية القديمة حيثُ كانت تمثل النظام الديني والاجتماعي آنذاك، وكانت تؤمن بوحدة الوجود ووجود اله أعلى خلق العوالم كلها، وكانت هذه الديانة تقسم الناس إلى طوائف منغلقة على نفسها، وهذه

الطبقات هي طبقة رجال الدين أو البراهمة أنفسهم، وطبقة المحاربين، وطبقة التجار والمزارعين وطبقة العمال، وهو عينه تقسيم أفلاطون فيما بعد في الجمهورية. وكان لأتباع هذه الديانة طقوس يؤمنون بها منها القول بالجزاء ووحدة الوجود والأيمان بتناسخ الأرواح(8).

والى ذلك ذهبت المانوية، فقد اعترفت بنظام الطبقات واعتبرت السلطة حارساً على النظام في المجتمع، فتقسيم المجتمع إلى طبقات يشكل الأساس القوي لسعادة المجتمع، إذ أن قيام الحدود بين الطبقات يُمكن الحاكم من ضمان السلام، ولن يكون ثمة ما يُهدد كيان الدولة أو يخل بتوازنه(9).

ومن هنا نجد أن حكماء الشرق القديم قد سبقوا فلاسفة اليونان بالعديد من النظريات والأفكار السياسية، ومنها تقسيم المجتمع إلى طبقات ثلاثة، وان الطبقة الحاكمة هي طبقة أهل العلم والأخلاق، وان أفكارهم لم تقتصر فقط على أساطير الكون أو العالم والآلهة، بل تضمنت معظم الموضات الكونية والاجتماعية والسياسية.

المبحث الثاني/الدولة في فلسفة أفلاطون:

المطلب الأول/مفهوم الدولة:

يذهب أفلاطون إلى إن الرجل الفاضل لابد أيضا إن يكون مواطناً صالحا والمواطن الصالح لا يمكن إن يوجد إلا في دولة صالحة ولهذا فان من العبث أن نبحث في أخلاق الفرد أو في (الفرد الصالح) بمعزل عن دراسة ما هو صالح للجماعة أيضا، ولهذا كان من الضروري أن تتداخل الأخلاق مع السياسة وان تلتحم المسائل الأخلاقية بالموضوعات السياسية (10).

بل أن أفلاطون رغم انه بدا محاوراته الكبرى" الجمهورية" بالحديث في السياسة فانه يبدأ واضحاً في هذا الحديث أن اهتمامه الأساسي كان منصبا على النفس الفردية وان السياسة لم تكن إلا وسيله لغاية أهم، وهي الصلة بالفرد أو بالنفس البشرية إلى ما يريد لها من كمال (11).

يقول أفلاطون "أن الدولة تكون عادلة إذا أدت كل طبقة من الطبقات التي تكونها وظيفتها وبالمثل يكون الفرد عادلا ويؤدي وظيفته ألحقه إذا أدى كل جزء من الأجزاء ألمكونه له وظيفة"(12).

ومعنى ذلك أن النفس الفردية هي أساس دراسته للدولة وانه كان يهدف من دراسته للسياسية إلى بحث النفس البشرية من خلال صورتها الكبيرة وهي المجتمع أو الدولة.

فقد بحث أفلاطون في الغرض من الدولة، وبعبارة أخرى في الغاية التي تقصدها من ورائها، فقال أن الغرض من حياة الإفراد هو الحكمة والفضيلة والمعرفة، والأفراد لا يستطيعون والوصول إلى هذه الغاية من غير أن يعانوا عليها، فالغاية من الدولة وإسعاد أفراد الأمة وإعانتهم على الوصول إلى هذه الأغراض التي ذكرناها(13).

وإذا كان خير وسيلة لإعانة الأفراد على الوصول إلى أغراضهم هو التربية، كانت تربية الشعب أول وأهم عمل تقوم به الدولة (14). وإذا كانت الدولة هي صورة كبيرة للنفس كما ذكرنا سابقا فأنها تنقسم إلى نفس القوى الثلاث التي انقسمت إليها النفس من قبل هذه القوى أو الطبقات هي: (15).

أ- الطبقة العاملة وهي تشمل الزراع والصناع والتجار وأصحاب الحرف المختلفة ويسميها أيضا بالطبقة النحاسية، لأنه إذا كان الناس معادن فأعضاء هذه الطبقة معدنهم من نحاس وهي من أولئك الذين غلبت عليهم شهواتهم ولهذا فهي تقابل النفس الشهوانية عند الفرد،

ب- طبقة الجند والمحاربين ومعدنها الفضة ومهمتها إطاعة أوامر الطبقة الثالثة (الحكام) وتنفذها وكبح جناح الطبقة الدنيا والدفاع عن الدولة ولهذا فهي تتسم بالشجاعة، وهي تقابل النفس الغضبية عند الفرد.

ج- طبقة الحكام أو الفلاسفة ومعدنها الذهب ومهمتها تدبير شؤون الدولة والسهر في أخلاص وحكمة على رعاية الصالح العام، وهي تقابل النفس العقلية عند الفرد.

ومن هنا يرى أفلاطون أن الدولة يجب أن تؤسس على الفكر والتعقل، وان تكون القوانين التي تصدرها ناشئة عن فكر وتعقل، ومثل هذه القوانين لا يمكن أن

تصدر إلا عن عقلاء مفكرين وبعبارة أخرى "فلاسفة" فحكام الأمة يجب أن يكون فلاسفة (16)

ولما كان الفلاسفة في كل امة قليلين، وجب أن تكون الحكومة أرستقراطية، ولكن ليس المقصود أرستقراطية النسب ولا استقرائية المال وإنما اعني أرستقراطية العقل(17).

والعدالة في المجتمع تتحقق عن طريق الانسجام بين هذه القوى الثلاث بحيث لا تطغى ولا تجور قوة على أخرى ولا تحاول القيام بوظيفة غير الوظيفة التي يؤهلها لها استعدادها الطبيعي (18).

ويؤكد أفلاطون أن التعدي على وظائف الغير والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة أوخم العواقب، بحيث أن المرء لا يعدو الصواب إذا عد ذلك جريمة فهذا أذن الظلم أما إذا اقتصرت كل من الطوائف والطبقات الثلاث (الصناع والمحاربين والحكام) على مجالها الخاص وتولت كل منها العمل الذي يلائمها في الدولة، أنذلك يتحقق العدل (19).

وفي المقابل يجب على الدولة أن تمكن الإفراد من الوصول إلى سعادتهم وذلك تشجيع ما هو خير، وهدم كل ما هو شر، ومن وسائل حصر الشر وعدم تسربه إعدام الأولاد الذين يولدون من أباء أشرار وعدم السماح للضعفاء والمرضى من الأولاد بالبقاء. ومن وسائل تشجيع الخير سيطرة الدولة على تربية الناشئين(20). فيجب فصل الأولاد عن إبائهم من وقت ولادتهم وانتسابهم إلى الدولة لا إلى إبائهم وأشراف الدولة من صغرهم على تربيتهم ويجب أن تشرف الدولة أشرافا تاما على برامج التعليم (21). ومن خلال ما تقدم، نلاحظ كيف طبق أفلاطون فكرة العدالة في المجتمع من خلال التوازن بين طبقاته الثلاث، وهي مرادفة لطبقات النفس الثلاثة التي ورد ذكرها سابقاً.

المطلب الثاني/دور التربية في بناء الدولة:

يمكن أن نوضح رأي أفلاطون في التربية من خلال كتاباته وآراءه المطروحة في كتاب الجمهورية التي يحاول أفلاطون فيها عرض رؤية شاملة متكاملة لنظرية التربية. يقول في كتاب الجمهورية: ((نحن لا نخطئ في حق فلاسفة المستقبل في دولتنا، وإنما

نحن فقط نعاملهم بالعدالة الصارمة لو أضفنا لواجباتهم مهمة مراقبة زملائهم المواطنين ورعايتهم وسنقول لهم، أن نظراءكم في البلاد الأخرى يرفضون السبب المعقول أن يشتركوا في أعمال دولهم، لأن جذورهم نبتت من تلقاء نفسها متحدية الدستور السائد، ومن العدل أن النبات الذي يبذر نفسه ولا يدين لأحد في أقامة أوده لا يميل لدفع أي اجر لأي إنسان يرعاه، ولكننا نحن الذي أنجبناكم من اجل الدولة ومن اجل أنفسكم لتكونوا قواد الخلية وملوكها، وجعلناكم أفضل من البقية وأكمل تدريباً وأصلح للعب دوركم في شؤون الحياة فينبغي أن تنزلوا بالدور وتخالطوا بقية المجتمع))(22).

مراحل التعليم عند أفلاطون

1 - التربية البدنية والموسيقى:

عالج أفلاطون في محاورة الجمهورية نظم التعليم على مراحل ثلاث، تناظر الأولى منها مرحلة التعليم الابتدائي في العصر الحديث، وقوام هذه المرحلة هو تدريب البدن والموسيقى أي تنمية الجسم والروح. يقول: ((أن تلاميذنا يجب أن يدربوا على الحرب من شبابهم، فالعلم الذي نبحث عنه يجب أن يتضمن هذا الوجه أي أن ندربهم عن طريق الموسيقى والجمباز)) (23).

أن ما يسميه أفلاطون بالموسيقى يناظر ما نطلق عليه اسم العلوم الإنسانية أو الآداب بوجه عام ففي هذا النوع من التعليم توجد بالفعل دراسة الموسيقى ولا سيما الموسيقى المصاحبة للشعر، أي أن أهم ما يتألف منه هو دراسة القراءة والكتابة ثم استخدامها في حفظ الشعر. أما التربية البدنية فهي تدريب الجسم على التحمل وتحقيق الصحة والقوة للفرد عن طريق تنمية بدنيه وتنظيم غذائه ان التربية البدنية لا تهدف إلى رعاية الجسم وحده بل تهدف إلى تنمية صفات الشجاعة والأقدام في الفرد (24).

2 - تربية العد أو الحساب والعلوم:

أن المرحلة الثانية في برنامج أفلاطون التعليمي تناظر المرحلة الثانوية في النظام الحديث وان كان السن التي حددها أفلاطون لهذه المرحلة وهي ما بين العشرين

والثلاثين تتجاوز بكثير نطاق المرحلة المناظرة لها في عالمنا الحديث(25).

يقول: ((أن أول الأشياء التي ينبغي أن يتعلمها كل إنسان وأشير أن العمليات المعتادة التي نميز بها الإعداد ونسميه باختصار (العد والحساب) لأن كل فن وعلم متعطش بالضرورة لشيء منه، فينبغي أن يكون علم الإعداد واحداً من الدراسات التي ننشدها، فالرجل العسكري يجد فيه المعرفة اللازمة لتنظيم جنده، والفيلسوف يدرسه لأنه مضطر للصعود من المتغير والتعلق بالحقيقي وبغير هذا لا يمكن أن يصير ابداً مفكراً ماهراً وجنديا حارساً وفيلسوف في الوقت نفسه، والملاحظ أن الموهوبين في الحساب هم بغير استثناء إلا ما ندر سريعون بطبعهم في كل العلوم، وان الرجال البطيء الفكر لو ربوا واستخدموا هذه الدراسة يتقدمون على كل حال إلى حد أنهم يصبحون أسرع مما كانوا على أن لا يجنوا منها أية فائدة أخرى، وأؤكد انك لن تجد علوماً كثيرة تتعب المعلم والطالب وتجهده كالحساب، أذن يجب من جميع النواحي أن نستخدم لهذا العلم في تربية أرقى الخلق)) (26).

أذن العد والحساب أو نقول الرياضيات في منهجنا الحديث هو المحور الذي يدور حوله التعليم في هذه المرحلة، أن أفلاطون يسخر منهجه التربوي لبناء مواطن نموذجي يكون محارباً وفيلسوفاً في أن واحد أي انه يجمع بين القوة الجسم وقوة الإرادة وقوة الفكر ومجال الفضيلة، وأكثر الوسائل نجاحا لتحقيق القوة الفكرية هي الرياضيات لذلك يقول أفلاطون عن علم الحساب هو ((ضروري للمحارب من اجل تنظيم الجيش، وللفيلسوف ايضاً لكي يصل إلى الوجود الحق ويعلو على عالم التغيير))(27).

أما عن العلوم التي يحددها أفلاطون في هذه المرحلة فهي الهندسة فيقول عنها: ((تنفعنا. بقدر ما تتصل بالعلميات الحربية، اذ أن قدرة القائد على أقامة المعسكرات والتحصن في المواقع المنيعة، وسد جيشه أو تركيزه كل هذا يتوقف على مدى علمه بالهندسة)) (28).

وكذلك علم الفلك فيقول أفلاطون: ((فانه يدفع النفس إلى تأمل ما هو أعلى، والانتقال من الموجودات الدنيوية إلى السماوية)). كذلك يقول: ((أن الفلكي الحق لا يعد السماء ذاتها ولا الأجرام التي تحويها، فأنها صور محسوسة للجمال الذي

أودعه مهندس الكون وإنما من حيث تتناسق الليل والنهار وتناسبهما مع الشهر، والشهر مع السنة والكواكب الأخرى مع الشمس والقمر أذن سندرس الفلك كما سندرس الهندسة عن طريق المسائل ولكن نوع الأجرام السماوية وشانها لو قصدنا أن نعرف الفلك حقاً)) (29).

3 – تربية دراسة الجدل المنطقي (ديالقطيقا) أو الديالكتيك:

أما هذه المرحلة وهي الأخيرة في التربية وهي تبدأ في سن الثلاثين وما بعدها والتي تعد مرحلة الانتقاء النهائي وان أولئك الذين ينالون هذا النوع من التعليم هم خلاصة عملية الاختبار التي تتم طوال المراحل السابقة، فالحراس يوضعون منذ طفولتهم حتى شيخوختهم في رقابة مستمرة لكي تختبر قدرتهم على تحمل الشدائد وعلى التجرد الرياضي وعلى التأمل الفلسفي فضلاً عن اختيار أخلاقهم ومدى أخلاصهم لأنفسهم ولوطنهم ولا جدال في أن هذا يقتضي وجود جهاز قوي للرقابة عليهم (30).

يقول أفلاطون: ((الجدل المنطقي (ديالقطيقا) أي نبدأ في طلب الحقيقة بعملية تعليل بسيطة، مستقلاً عن جميع المعلومات الحسية ولا يستثنى حتى يدرك الطبيعة الحقة للخير بفعل الذكاء المحض فأنه يصل إلى أخر دنيا الفكر وهذا الطريق نسميه (ديالقطيقا) واستطيع أن أقرر أن ملكه الجدل المنطقي هي وحدها التي تجلو الحق والصدق لمن يكون أستاذا في العلوم التي عددناها ولا يمكن أن تأتي المعرفة بأية طريقة أخرى))(31).

كذلك يوضح أفلاطون في هذه المرحلة وهب بعد أن وصولا إلى سن الخمسين، فجميع من اجتازوا المغريات بأمان وبرزوا في كل فروع العمل والعلم يقدمون لعملهم الختامي ويكرهون على رفع عين النفس وتركيزها على كل ما يعطي النور لجميع الأشياء وعندما يستعرضون جوهر الخير يتخذونه نموذجاً يحاكمونه في تنظيم بلادهم وزملائهم المواطنين وأنفسهم بما يشغل كلاً منهم بقية الحياة بالدور مع أنهم يقضون معظم أوقاتهم في مطالب الفلسفة (32).

الخاتمة

أتضح من خلال البحث أن حكماء ومفكري الشرق القديم قد سبقوا فلاسفة اليونان بالعديد من النظريات الكونية الطبيعية، والنظريات الاجتماعية والسياسية. فقد تنبهوا إلى أقامة الحكومة المثالية في المجتمع التي ينبغي أن يقودها رجال المعرفة والعلم (الفلاسفة).

وقد استفاد أفلاطون من العديد من هذه الأفكار في بناء نظريته في الدولة المُثلى، ألا انه فاق الحكماء القدامى كونه زاد في بيان الأسس التي تقوم عليها هذه الدولة ومراحل التربية التي ينبغي على الدولة أن توفرها للشباب لكي يكوني مؤهلين لإدارة هكذا حكومات.

ومن ثم تنتفي أطروحة البعض من المستشرقين القائلين (بالمعجزة اليونانية) وان العقل الغربي بتركيبته وطبيعته هو أفضل بكثير من العقل السامي العربي، والعقل اليوناني هو العقل الوحيد القادر على التفلسف.

هوامش البحث

(1) يُنظر: علي محمد، د. محمود محمد، الأصول الشرقية للعلم اليوناني، ط1، القاهرة، 1998. كذلك: كولر، جون، الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف، مراجعة: أمام عبد الفتاح أمام، عالم المعرفة، 1990.

(2) يُنظر: محمود، د. حربي عباس، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1999، ص 24.

(3) يُنظر: المرزوقي، د. جمال، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، ط1، القاهرة، 2001، ص 91-93.

(4) المصدر نفسه، ص 99.

(5) يُنظر: النشار، د. مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998، ص 41.

(6) كريل، الفكر الصيني من كونفشيوس إلى ماوتسي تونج، ترجمة: عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للطباعة والنشر، القاهرة، 1971، ص 57.

(7) النشار، د. مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، ص 42.

(8) يُنظر: المرزوقي، د. جمال، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، ص 212.

(9) ميلاد زكي وآخرون، مشكلات فلسفية، دار المعارف، الإسكندرية، 1999، ص 53.

(10) ينظر: إمام عبد الفتاح إمام: فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة، 1990، ص 94.

(11) المصدر نفسه، ص 94.

(12) ينظر، محاورة الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، دار الأندلس، (بلا. ت) ك4، ص 103.

(13) ينظر، احمد أمين وزكي نجيب محفوظ: قصة الفلسفة اليونانية، ط7، مطبعة لجنة التأليف. ص 125.

(14) المصدر نفسه، ص 125.

(15) ينظر الجمهورية، ص 112.

(16) ينظر، قصة الفلسفة، ص 125.

(17) المصدر نفسه، ص 126.

(18) الجمهورية، ص 131.

(19) المصدر نفسه، ص 132.

(20) ينظر، قصة الفلسفة، ص 127.

(21) المصدر نفسه، ص 127.

(22) الجهورية، ك6، ص 181.

(23) المصدر نفسه، ك7، ص 221.

(24) يُنظر: حسين حرب، الفكر اليوناني (افلاطون)، دار الفارابي، بيروت، 1980، ص 33.

(25) يُنظر: فخري، د. ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1991، ص 94.
(26) الجهوري، ك7، ص 213.
(27) المصدر نفسه، ص 215.
(28) المصدر نفسه، ص 217.
(29) المصدر نفسه، ص 218.
(30) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 93.
(31) الجمهورية، ك7، ص 224.
(32) ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، ص 1984، ص 191.

مصادر البحث

- احمد أمين وزكي نجيب محفوظ: قصة الفلسفة اليونانية، ط7، مطبعة لجنة التأليف.
- أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، دار الأندلس، (بلا. ت).
- إمام عبد الفتاح إمام: فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة، 1990.
- حسين حرب، الفكر اليوناني (أفلاطون)، دار الفارابي، بيروت، 1980.
- ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، 1984..
- علي محمد، د. محمود محمد، الأصول الشرقية للعلم اليوناني، ط1، القاهرة، 1998.
- فخري، د. ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1991.
- كريل، الفكر الصيني من كونفشيوس إلى ماوتسي تونج، ترجمة: عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للطباعة والنشر، القاهرة، 1971.
- كولر، جون، الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف، مراجعة: أمام عبد الفتاح أمام، عالم المعرفة، 1990.
- محمود، د. حربي عباس، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1999.
- المرزوقي، د. جمال، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، ط1، القاهرة، 2001.
- ميلاد زكي وآخرون، مشكلات فلسفية، دار المعارف، الإسكندرية، 1999.
- النشار، د. مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998.

أسس الدولة المثلى
في فلسفة أرسطو السياسية

د. جميل حليّل نعمة المعلة

العراق – أستاذ الفلسفة والفكر السياسي

في جامعة الكوفة

المقدمة

يشكل موضوع الفلسفة العملية أحد اهتمامات الفلسفة الرئيسة، لما لها من علاقة مباشرة بالتنظيم السياسي الاجتماعي للإنسان سواء أكان فرداً أم جماعة لأن الفلسفة العملية هي النافذة التي يطل منها الفرد على الحلول الناجعة لمشكلاته السياسية والاجتماعية.

وبما أن موضوع الفلسفة السياسية من الموضوعات ذات الصلة بحياة المجتمع والفرد، فقد وجدنا أنفسنا منحازين لدراسة هكذا موضوع ضمن إطار شخصية فلسفية لها حضور في هذا الميدان كبير، ألا وهي شخصية الفيلسوف اليوناني أرسطو، وإن تصور أرسطو لعلم السياسة وفنها ليمثل لنا في البحث نهجاً فتح آفاقاً واسعة أمام عبقرية أرسطو الفكرية الناضجة ولاشك أن أرسطو من حيث الأصالة وجرأة التأليف النظري لم يرتفع عن مستوى أستاذه إذ أن المبادئ التي تقوم عليها فلسفة أرسطو كان لمعلمه فيها أثر واضح، أما من حيث قوة التنظيم العقلي وبوجه خاص قدرته على النفاذ إلى إدراك المثل أو الاتجاهات الرئيسية في خضم شاسع من التفصيلات المعقدة، فإنه لا يسمو على أفلاطون فحسب بل إنه يضاهي أي مفكر

ظهر بعده من تاريخ العلم، وإن تسخير أرسطو لهذه الموهبة في دراساته الاجتماعية والسياسية لتظهر لنا في أوجها بعد أن حرر نفسه إلى حد ما من أثر أفلاطون وراح يشق لنفسه نهجاً فكرياً يلاءم إبداعه الخاص. ولقد كان تطور تفكير أرسطو في هذا الاتجاه هو الذي حدا به إلى الإقلاع عما كان قد اعتزمه من استعارة أسلوب أفلاطون في تخطيط دولة مثالية، وإلى توجيه بحوثه أولاً: إلى التاريخ الدستوري، وثانياً: إلى النتائج العامة المتصلة بتكوين الدولة وتسييرها على مدى المشاهدات والتاريخ. ولقد كان أرسطو مؤسس هذا المنهج الذي كان يصفه المفكرون بأنه أحكم وأجدى ما وصلت إليه دراسة المسائل السياسية.

إن عظمة أرسطو لا تأتي فقط من عمق فكره وتحليله، وإنما تأتي من كونه يعد أحد الفلاسفة الذين يمثلون في ذاتهم مدرسة فكرية.

لقد ترك لنا أرسطو كتابين شهيرين في هذا الموضوع، السياسيات والأخلاق إلى نيقوماخوس، فضلاً عن مؤلفاته الأخرى. وقد ضمن في هذين الكتابين معالجته للفلسفة السياسية واقعية موضوعية نقدية بعيده عن كل إطار مثالي ميتافيزيقي كما رسمها أفلاطون في الجمهورية وغيرها من مؤلفاته السياسية. وبذلك تجاوز أرسطو كل الحلول التي وضعها أفلاطون للمشكلات السياسية الأخلاقية التربوية واقترب كثيراً من نفسية الإنسان الفرد الذي يعيش ضمن جماعة محددة من خلال مسألة الملكية والزواج والحيازة للأموال وغيرها.

وفضلاً عن ذلك، فإن نظرة أرسطو للسياسة جاءت لتسير بخط تصاعدي من البنية التحتية للمجتمع والنظم السياسية القائمة في عصره وما قبله، ليؤسس فيما بعد منظوره التكاملي السياسي (البديل الكامل) عن طريق التربية والتنظيم واختيار الشكل الأمثل للنظام السياسي. بخلاف أستاذه أفلاطون الذي بدا من المثال ثم انحدر نازلاً إلى المتناقضات والمضادات للمثل.

إن الدولة المثلى أو(اليوتوبيا) عند مختلف الفلاسفة تقدم صورة متكاملة لعالم مثالي، تختفي منه شرور عالم الواقع، وتتحقق فيه أحلام الإنسانية بالسعادة والكفاية والعدل، إن فكرة العالم المثالي أو الفردوس الأرضي أو اليوتوبيا كما يحب يطلق عليها بعض الفلاسفة أو المشتغلين في الفلسفة، فكرة راودت خيال الإنسان من قديم الزمان

وتناولها الفلاسفة والمفكرين وقدموا لها صورا مختلفة اتخذت الطابع الديني أحيانا والطابع الفلسفي أحيانا أخرى، ومن أمثلة ذلك (جمهورية)أفلاطون وكتاب (السياسة) لأرسطو، و(آراء أهل المدينة الفاضلة) للفارابي، و(مدينة الشمس) لكامبانيلا.... الخ.

إذن دولة أرسطو المثلى هي نفس مفهوم (اليوتوبيا) الذي طرح بعد أرسطو ولعل أهم ما تتسم به الدولة المثلى (يوتوبيا) من سمات العمل الذي يخلده الزمان هو أنها ترتبط بأحلام الإنسان وبواقعه على حد سواء. فان ما تعالجه من قضايا سياسية واجتماعية ليست وقفا على عصر معين أو مكان بالذات. ولكنها قضايا إنسانية عامة قد تتخذ إشكالا مختلفة في العصور المتعاقبة، ومن هنا ظلت الدولة المثلى (يوتوبيا) عملا حيا.

المبحث الأول: الاجتماع الإنساني وعوامل النشوء

تحتل النظريات الخاصة بأصل الدولة أهمية كبيرة. ففي الماضي البعيد حين كانت المعلومات التاريخية قليلة، كان ينظر إلى الدولة على أنها إما مخلوقة بفعل قوة ربانية، أو أنها نتيجة للطبيعة السياسية، أو أنها نشأت نتيجة اتفاق اختياري بين الأفراد أو أنها نتجت بفعل سيطرة القوي على الضعيف، وحتى في العصر الحديث ما تزال معلوماتنا عن الماضي البعيد غير كاملة، إذ أن هناك اختلافاً في الآراء حول أمور كثيرة، وإن نظرية التطور الحديثة، عامة لا تعد الدولة قد نشأت بفعل قوى ربانية، أو أنها عمل إنساني مقصود سواء كان ذلك عن طريق الغزو أم الاتفاق، وما تعده النظرية الحديثة صحيحاً في هذا هو أن الدولة نشأت تدريجياً بتفاعل قوى متباينة وكلها حدثت نتيجة حاجة الإنسان إلى الحماية والنظام.

ويفسر أرسطو نشأة الدولة (المدينة) بأنها تقوم نتيجة العلاقات الطبيعية بين الجنسين للتناسل وبقاء النوع كما يدخل في قيامها أيضاً سبباً طبيعياً آخر يهدف إلى بقاء الذات وهو الارتباط بين السيد والعبد ليتحقق التوازن بين القوة العقلية والقوة الجسدية. ومن هذين الارتباطين الطبيعيين تتكون الأسرة التي توفر الثروة البشرية والثروة الاقتصادية للمدينة[1].

---

1 ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 5 – 6، وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة، ص 98 – 99.

وباجتماع عدد من الأسر تتكون القرية واجتماع هذه القرى يؤلف دولة المدينة وهي التي يتحقق بها كفاية حاجات أفرادها ويمكنها الحياة المستقلة من غيرها[1].

إذن فالمنزل «هو أول ما ينشأ عن هذين الائتلافين ائتلاف المرأة والرجل وائتلاف العبد والولي»[2].

ومعروف عن تاريخ حياة الإنسان الأولى أن التنظيم الاجتماعي كان ذا صلة قوية بالقرابة، إذ لم يقم الأفراد بتكوين الوحدات الاجتماعية فحسب وإنما قامت بذلك جماعات من الأفراد تعد نفسها من أصل واحد. وقد أخذت الأسرة البدائية أشكالاً مختلفة مبتدئة من الأسرة. وأول «ائتلاف بيوت عدة أقيم لصلات غير الصلات اليومية، هو القرابة، والقرابة بطبيعتها أشبه شيء بالجالية تتفرع عن أسرة واحدة يدعو بعضهم أهلها أخوة بالرضاعة»[3].

وتتكون الأسرة من الأب وزوجاته وبناته غير المتزوجات، وأبنائه وزوجاتهم وأبنائهم وعبيد الأب وأملاكه الأخرى، وكان رئيس الأسرة[4] ذات سلطة مطلقة[5].

أما رابطة القرابة فإنها قوة الشعور بالوحدة والتماسك التي هي من الضرورية في الحياة السياسية. وعند دراستنا صلاحيات الرئيس وخاصة الصلاحيات المتعلقة بغض المنازعات نجد أنها تكرار لصلاحيات رئيس العائلة الأبوية الذي كان يشغل في بعض الحالات الوظيفتين في وقت واحد. وكان المجلس الاستشاري الذي يساعد الرئيس

---

1 ينظر: مطر أميرة حلمي، في فلسفة السياسة، ط3، دار الثقافة للطباعة والنشر، سنة 1978، القاهرة، ص 44 – 45، وللمقارنة ينظر مرحباً، د. محمد عبد الرحمن من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية، ص 219. الفلسفة الإسلامية، ص 219.

2 أرسطو: السياسيات، ص 7، وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة، ص 100.

3 أرسطو: السياسيات، ص 7، للمقارنة ينظر: السياسة، ص 101.

4 الواقع أن كثير من الأمور التي ينظمها القانون اليوم كانت في السابق بيد رئيس الأسرة، وكانت الأسرة وحدة مسئول عن جميع أعضائها، ثم اجتمعت الأسر التي ترتبط بأصل واحد فكونت العشيرة وانتخب لها رئيس يمارس السلطة عليها.

5 ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 6، وللمقارنة ينظر، كيتيل، العلوم السياسية، ج1، ص 85.

غالباً ما يكون من رؤساء العوائل المختلفة. كما قام المبدأ الوراثي الذي ينقل السلطة من الأب إلى الابن بدور مهم في الحياة السياسية[1].

إن الدولة الكاملة في نظر أرسطو نشأت عن ائتلاف قرى كثيرة. وهي التي تنطوي على عناصر الاكتفاء الذاتي[2] كله، فالدولة إذن طبيعية إذا ما كانت الجماعات السابقة طبيعية، لأن طبع كل شيء هو بالضبط غايته وأن ماهية كل واحد من الموجودات متى بلغ مبلغه التام هي ما يقال عليها أنها هي طبعه الخاص سواء أكان الموجود يعني إنساناً أم حصاناً أم بيتاً. وإذا ما جعلت الغاية نفسها لأجله هي خير الأمور ومن ثم فالاكتفاء الذاتي غاية وأسمى الخيرات[3].

ويظهر إذن مما تقدم أن الدولة عند أرسطو من الأمور الطبيعية، وأن الإنسان بطبعه حيوان مدني، والسبب في ذلك أن هناك بعض الميول والاتجاهات الثابتة في حياة الإنسان، أحدها طبيعة الإنسان الاجتماعية أي رغبته في العيش في الجماعات، أما الثاني منها فهو طبيعة انعزال النوع: أي الميل إلى تكوين جماعات على أساس بعض أوجه الشبه والمصالح المشتركة. وثالث هذه الميول اتجاه الإنسان نحو التماسك أي ميل الأفراد والجماعات إلى الخضوع لوحدة عامة مشتركة ولسلطة تقوم بتنظيم المصالح المشتركة لأكبر جماعة.

ويرى أرسطو أن المرء قابل للحياة أكثر من النحل وغيره من الحيوانات الأليفة[4] لأن الطبيعة لا تسعى عبثاً، فالإنسان وحده ناطق من بين جميع الحيوانات[5]. وما اختص به الإنسان دون سائر الحيوان انفراده بمعرفة الخير والشر والعدل والظلم وما إليها. وتبادل تلك المعرفة تنشئ الأسرة والدولة.

---

1 ينظر: كتيل، العلوم السياسية، ج1، ص 86.

2 عنى الفيلسوف بعناصر الاكتفاء الذاتي كل ما يؤول إلى ضروريات المعاش المادية والروحية وتأمينها تأميناً كاملاً لجماعة من الجماعات أو دولة كاملة.

3 ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 8، للمقارنة ينظر كتاب السياسة، ص 101 – 102، وكذلك ينظر: الجندي، إنعام، الفلسفة اليونانية والعربية، ص 57 – 67.

4 يعني الفيلسوف هنا بالحيوانات الأليفة هي التي يؤلف بعضها البعض الآخر على قاطعات، وعكسها الحيوانات غير الأليفة التي ينفرد بعضها من البعض الآخر ولا تعيش مجتمعة.

5 ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 9، للمقارنة ينظر: السياسة، ص 102.

والدولة بالطبيعة مقدمة على الأسرة وعلى الفرد[1]، لأن من الضرورة أن يتقدم الكل على الجزء فإن قضي على الجسم تموت الأعضاء. كان تقول يد من حجر، فإذا شلت اليد أضحت كأنها من حجر ومن خلال ذلك يتبين لنا أن الدولة طبيعية وأنها مقدمة على الفرد، لأن الفرد إذا ما اعتزل عن الجمهور قصر عن الاكتفاء الذاتي وشابه الأجزاء المعتزلة عن الكل. ومن لا يستطيع الائتلاف أو ليس بحاجة إلى شيء لاكتفائه بذاته، لا يمت إلى الدولة بصلة. وهو وحش أو آلة[2].

وأرسطو يقول إن الطبقات الاجتماعية في دولة المدينة ثلاثة ولكن ليس على قاعدة التقسيم الأفلاطوني[3]. وإنما على أساس اقتصادي يتعلق بتوزيع الثروة وتركيب المجتمع من السادة والعبيد والأجانب ويرفض أرسطو مذهب أستاذه في وحدة الدولة ويؤكد على أن قوام الدولة هو التآلف بين عناصر مختلفة وأن الأسرة أكثر وحدة من الدولة. أما إذا كانت هناك وحدة فهي تكمن في إعادة ترتيب العناصر المكونة لها من خلال الثقافة والقانون والعادات[4].

ويتبين لنا من خلال ما تقدم الاختلاف الواضح بين أرسطو وأفلاطون في تحليلهما لأصل الدولة، فإن أفلاطون يرجع سبب نشأة الدولة إلى الحاجة. أي إلى رغبة الفرد في إشباع حاجاته الاقتصادية المادية التي تدفعه إلى الاجتماع مع عدد آخر من الأفراد الذين يحتاج إليهم ويحتاجونه في نفس الوقت لكي يستطيعوا إشباع حاجاتهم المتقابلة عن طريق المدينة[5].

---

1 الدولة أولية على الفرد من بعض الوجوه أي إذا اقتضى ذلك الخير العام. ولكن بما أن الدولة قد جعلت لتؤمن للفرد كماله الإنساني وغايته القصوى، فهي إذن لأجل الفرد والأسرة لا الفرد والأسرة لأجلها. فليس إذن لها أن تمس مصالحه الجوهرية المتعلقة بتلك الغاية ولكنها تستطيع أن تفرض عليه التضحية بمصالحه الزمنية لا بل التضحية بحياته لتضمن كيانها عندما يقتضي ذلك الخير العام.

2 ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 10، للمقارنة ينظر: السياسة، ص 103.

3 ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ك2.

4 ينظر: أرسطو، السياسة، ك 3، ب ا، ف 11 - 12. وكذلك الطبقجلي: الوجيز، ص 97 - 98.

5 ينظر: أفلاطون: الجمهورية (خباز) د، ص ك 2، ص 40.

وقد تابع عدد من الفلاسفة المسلمين الرأي الأفلاطوني هذا حيث أرجعوا سبب نشأة الدولة إلى حاجة الإنسان إلى الاجتماع مع الآخرين وذلك ما رآه الفارابي[1] أو كما يقول ابن سينا ليقوم كل واحد منهم بعمل ما يستطيع، لغرض إشباع حاجاته وتوفير متطلبات حياته من خلال التعاون مع الآخرين[2] ويرى إخوان الصفا أن اجتماع الناس ضروري للبقاء والمحافظة على النوع[3]. بينما يرى ابن مسكويه سبب كثرة حاجات الإنسان وعدم القدرة على توفيرها بمفرده تطلب منه التعاون مع الآخرين، من خلال قيام أبناء المجتمع كل فرد بجزء من العمل حتى يكون الكمال الإنساني[4]. ويؤكد ابن أبي الربيع أن حاجة الإنسان إلى بني جنسه، أدى إلى تجمعهم في موقع واحد حيث نشوء المدن لينال بعضهم من بعض المنافع وأن الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع والأنس[5]. ويقول ابن رشد أن الإنسان يحتاج الآخرين لغرض سد كمالاته الإنسانية. حيث أن ضرورة الحياة تتطلب منه الاشتراك مع الآخرين وعدم العيش بمفرده[6].

أما أبو الحسن العامري فيرى أن حاجة الفرد ماسة إلى الاجتماع الإنساني، لأنه لا يفي بتمام ما يحتاج إليه مع بقائه منفرداً[7].

---

1 ينظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص 69، وكذلك: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، ص 117، وللمقارنة أيضاً: تحصيل السعادة، تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت 1983، ص 61 - 62.

2 ينظر ابن سينا الشفاء، الإلهيات، ج2، ص 441 أيضاً، ينظر: موسى، محمد يوسف، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا (د.ط) المعهد الفرنسي للآثار، القاهرة 1952، ص 8 وما بعدها.

3 ينظر: إخوان الصفاء الرسائل، ج1، (د.ط) دار بيروت 1957، ص 99 - 100، أيضاً ينظر: فروخ، عمر، الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت 1996، ص 213.

4 ينظر ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق (د.ط) دار مكتبة الحياة، بيروت 1961، ص 18.

5 ينظر ابن أبي الربيع، سلوك الممالك في تدبير الممالك، منشور ضمن كتاب الفلسفة السياسية عند ابن أبي البيع، ط3، تحقيق د. ناجي التكريتي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1987، ص 174 - 175.

6 ينظر: ابن رشد، تلخيص السياسة، (ألعبيدي)، ص 68.

7 ينظر: العامري، أبو الحسن، السعادة والإسعاد «ضمن كتاب رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، ودراسة ونصوص الدكتور سحبان خليفان، منشورات الجامعة الأردنية، عمان 1988، ص 218».

لقد أعاد أرسطو أصل الدولة إلى الأسرة كما ذكر مراراً والتي يعدها الوحدة الاجتماعية الأولى من حيث التطور التاريخي، فالطبيعة خلقت في الفرد حباً غريزياً إلى الزواج وإنتاج النسل وتكوين الأسرة ثم تجمعت أسر مختلفة وكونت القرية لكي يمكنها إشباع الحاجات المادية للأفراد، ومن اجتماع عدة قرى تكونت المدينة كوحدة سياسية مستقلة، فالدولة في نظر أرسطو ظاهرة طبيعية لأن من الطبيعي أن يعيش الإنسان في جماعة من البشر[1].

ونستطيع القول هنا أن أرسطو خير من كشف وحدد الأساس الطبيعي للمجتمع الإنساني. فقد أظهر أرسطو أن تجمع رجل وامرأة مسألة طبيعية وضرورية لكل منهما يعقبها عادة، ميلاد أبناء وكذلك تملك عبداً أو أكثر. هذه الأسرة الصغيرة تتجمع مع غيرها من الأسر وتظهر لنا القرية ومن تجمع القرى المتعددة تتكون المدينة أي الدولة – هذه الظاهرة الاجتماعية الطبيعية تبين لنا كيف أن الإنسان مثل غيره من الكائنات الأخرى كائن اجتماعي.

ولكن الإنسان يتميز عن غيره من الكائنات الأخرى بأنه كائن سياسي فهو لا يتميز عن غيره من الكائنات بالغريزة والتكاثر، فحسب لأن هذا من خصائص كل الكائنات، ولا يتميز بالقوة العضلية، لأن هذا من خصائص بعض الكائنات، ولا يتميز بأنه كائن اجتماعي، بل ما يميز الإنسان حقاً عن غيره من الكائنات هو وجود العقل وما يترتب على هذا الوجود من إمكان وجود نشاط عقلي لدى الإنسان ومن هنا كان الإنسان كائناً سياسياً[2].

وفي هذا يقول أرسطو، إن الإنسان كائن سياسي خلق طبيعياً للعيش في مجتمع حيث إن سعادة الإنسان لا تتحقق إلا بالنشاط العقلي. ومن هنا كان أساس المجتمع البشري تطوراً طبيعياً وضرورياً لهذا الكائن العاقل أي الإنسان[3] وهذا التطور الطبيعي

---

1 ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 10 وما بعدها، وللمقارنة ينظر: بحري د. لؤي دراسات في علم السياسة، ص 19.

2 ينظر: شلبي، د. إبراهيم أحمد، تطور الفكر السياسي، ص 123.

3 ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 7وللمقارنة ينظر: ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والإيديولوجية دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت 1986، ص 30 وما بعدها.

الضروري ينتهي إلى أن تصبح الدولة أسمى من الفرد والعائلة والقرية إذن الكل أسمى من الجزء بالضرورة ولا وجود للجزء إذا فسر الكل وهو ما يقرره بقوله "لا يمكن الشك في أن الدولة هي بالطبع فوق العائلة، وفوق كل فرد، لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء ما دام أنه متى فسد الكل فليس يعد من جزء... فاليد متى فصلت عن الجسم لا تبقى يداً على الحقيقة»[1].

وهذا التطور الطبيعي لنشأة المجتمع والدولة يجعلنا نقول أن الدولة في نظره تعد وسيلة للارتقاء الإنساني وبالتالي غاية لمن يبحث عن هذا الارتقاء. وهذا الأساس الطبيعي والعقلي يكمن أيضاً وراء تقسيمه للعلوم حيث علم النشاط الفردي.

المبحث الثاني: الاقتصاد السياسي في الدولة المثلى

وجد المفكر الاقتصادي السياسي عند اليونان في أحضان الفلسفة. إذ مثل الاستدلال الاقتصادي جزء لا يتجزأ من الفلسفة العامة للدولة والمجتمع. المجتمع المنظم في صورة دولة المدينة City-State (تتميز بصغر مساحتها وصغر حجم سكانها وقيامها على شكل قلعة عادة ما كانت تبنى على مرتفع[2] واشتمالها على ميدان عام للاجتماعات العامة، وهو تنظيم فرضته جغرافية اليونان وهو نوع من التنظيم القبلي الذي كان غالباً من قبل[3]. ويجد أساسه في طريقة الإنتاج التي كانت سائدة آنذاك وخاصة في القرنين الخامس والرابع (قبل الميلاد) في بلاد الإغريق بصفة عامة وفي أثينا بصفة خاصة، أي في الزمان والمكان الذين شهدا فكر أفلاطون وأرسطو[4].

---

1 أرسطو: السياسيات، (بربارة)، ص 10.

2 أو على ساحل البحر حسب رأي أرسطو.

3 ينظر في تفصيل هذا التنظيم القبلي وفي وصف عملية التحول من هذا المجتمع «المكون من مجموعة قرى» إلى مجتمع دول المدينة.

G. them son. Studies in Accent Greek society Lawrence Wish art, London roll. 1967, p. 351 -359.

4 لغرض دراسة هذا الموضوع بشكل شامل ينظر: دوي دار، د. محمد، تاريخ الفكر الاقتصادي، الناشر دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ص 8 وما بعدها.

إن دراسة الاقتصاد السياسي عند أرسطو ذات أهمية كبيرة بالنسبة لبناء الدولة بعد أن تعرفنا على الأسباب التي تساعد على إنشاء الدولة أو على العلاقة التي تسود أفراد الأسرة التي تمثل النواة في بناء هذه الدولة. حيث أصبح من الواجب علينا أن نتحدث عن الاقتصاد الذي تمارسه هذه الدولة ضمن نظرة أرسطو. وقد رأينا أن ندرس هذا الموضوع على قسمين: الأول يهتم بدراسة الكسب الطبيعي (فن الاقتصاد) والثاني يهتم بدراسة الكسب غير الطبيعي (فن التجارة).

أولاً: فن الاقتصاد:

قبل الخوض بالموضوع يتساءل أرسطو بحيرة: هل فن الكسب[1] يعني الإدارة المنزل أو جزء من أجزائها، أي هو فرع من الاقتصاد المنزلي أو هو مساعد له فحسب؟

فإن كان مساعداً له فهو كفن صناعة الأنوال بالنسبة إلى النقاشة؟ لأن خدمات (الصناعات الفرعية بالإضافة إلى الصناعات الأصلية) مختلفة: فالصناعة الأولى[2] تكون أدوات العمل، والثانية مادته: وأعني مادة الجوهر الذي يصلح لصنع شيء. مثال ذلك الصوف الحائك، والنحاس للتمثال، وهذا يدل على أن كسب الأموال لا يختلط بإدارة المنزل لأن الواحد يستعمل ما قدمه الآخر، وفي الواقع لأي تكون إدارة أموال العائلة إن لم تكن الإدارة المنزلية[3].

والظاهر أن فن الإدارة المنزل غير فن الكسب فهذا يجلب (الرزق) وذاك يتصرف به. إذ لولا الإدارة المنزل، فمن يدير شؤون البيت؟ ولكن على الأقل، هل فن الكسب جزء منها أو هو نوع آخر؟ هذه مسألة اختلف فيها. وإن كان من خصائص التاجر أن يتدبر مكامن الثروة ويبحث عن موارد التحصيل، فالتحصيل الغني ينطويان على كثيراً من الأقسام ومن ثم هل الزراعة قسم من أقسام فن الكسب

---

1 عنى الفيلسوف هنا فن الاقتناء الطبيعي.

2 الصناعة الأولى هي صناعة الأنوال التي تؤدي للحياكة الآلات عملها. وإن الصناعة الثانية هي النحاسة التي تؤدي للنقاشة مادة عملها.

3 ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 22، للمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة، ص 14.

أو هي صنف آخر؟ وبوجه أوسع وأعم هل اقتناء القوت والسهر عليه قسم من أقسام فن الكسب أو هما ضرب آخر؟

غير أن أنواع الغذاء مختلفة إلى الغاية، ولذا كثرت وجوه المعاش، إذ يستحيل العيش بلا قوت لدى الإنسان، ولدى الحيوان الذي لا يمكن أن يعيش بلا غذاء. وعلى ذلك فهذه الاختلافات هي التي تتغاير بها أصناف معيشة الحيوانات.

منها ما يعيش قطيعاً ومنها ما يعيش فرادى على ما يلاءم قوتها: إذ أن بعضها يقتات باللحوم، وبعضها يقتات بالنبات، وبعضها الآخر يجمع بينهما. ولأجل أن تيسر لها الطبيعة البحث عن الأغذية وتخيرها عينت لها ضرباً خاصاً من المعيشة ليسهل عليها اختيار الرزق. وبما أن الأمور نفسها لا تلاءم طبع الجميع، إذ بعضها يصلح لفريق وبعضها يصلح لآخر، تباينت وجوه المعاش حتى عند أكلة اللحوم وعند أكلة النبات[1].

وكذلك القول عن البشر، لأن وجوه معاشهم متباينة جداً فمنهم الرحل وهم أكسل الناس جميعاً، لأن القوت يأتيهم بلا عناء ولا تعب، من مربي الحيوانات وهم ناعمو البال. ولأن قطعانهم مضطرة، لتجد كلأها، أن تغير دائماً مكانها، فهم أيضاً مضطرون إلى أن يتبعوها. ومنهم من يعيشون من القنص على تنوع ضروبه: فهناك قطاع طرق وهناك صيادو سمك والمنقطعون إلى الغدران والبحيرات والأنهر أو إلى البحار الكثيرة الأسماك، وهناك صيادو الطيور والوحوش والأوابد، ولكن أكثر الناس يعيشون من غلة الأرض ومن ثمار الجنائن[2].

ويذكر لنا أرسطو عدداً من طرائق المعيشة لا حاجة للإنسان فيها أن يعتمد على شغل منتج في حد ذاته ولا تؤدي الرزق بالمبادلة أو البيع والشراء، هي هذه على التقريب «الرعاية والزراعة والتلصص[3] وصيد السمك وقنص الوحوش والطيور. ومن

---

1 ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 23، للمقارنة ينظر: أرسطو السياسة، ص 115.

2 ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 23، للمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة، ص 115.

3 إن التلصص لم يكن في نشأة بلاد اليونان من الأمور الشائنة والغزو الذي هو ضرب من التلصص ما برح عند العرب أحقاباً من العوائد المرعية ومن دواعي المفاخرة إلا أن ظله أخذ في أيامنا الأخيرة هذه يتقلص بانتشار عوامل الحضارة وأسبابها.

الناس المقرنين بين الطرق المشار إليها طمعاً منهم في ألترق.. فيتعاطون مثلاً في آن واحد، الرعاية والتلصص والزراعة وضرباً من الصيد»[1].

أما فن الحرب فقد يكون بالطبع من بعض وجوهه فن اقتناء واغتنام «لأن فن الصيد جزء منه[2]. والصيد يصطنعه الإنسان لأخذ الوحوش وقمع من لا يريدون الخضوع من البشر مع كونهم أوجدوا لأجله[3]. على اعتبار أن تلك الحرب عادلة بالطبع»[4]. وبما أن الصيد نوع من فن الاقتناء الطبيعي، فهو جزء من فن الاقتصاد المنزلي ويجب إما أن يكون «ذاك النوع» موجوداً، وإما أن يسعى الاقتصاد إلى إيجاد تلك الخيرات الضرورية للحياة والنافعة لاجتماع الدولة واجتماع العائلة.

ويبدو لنا أن الغنى الحقيقي صادر عن أبواب الرزق المشار إليها[5] وليس ما ينتج عنها من الاكتفاء الذاتي مع ما صحبه من رغد العيش غير المتناهي. ومن ذلك يتضح أن رجال الدولة وأصحاب الاقتصاد يملكون فن اقتناء[6]. كما أنه اتضح لماذا هو طبيعي[7].

---

1 أرسطو: السياسيات، ص 24، وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة، ص 116.

2 منه: أي فن الحرب.

3 يعني الفيلسوف بالذين جعلوا للخضوع ناقصي المدارك ممن قلت مواهبهم الطبيعية ومن جملتهم في زعمه الأعاجم، فالحرب في نظره يقصد بها إكراه أولئك القوم على الخضوع والانقياد للعبودية عادلة. إذن نفهم من ذلك أن مقصد الفيلسوف هو خضوع ضعيفي المدارك إلى الذين يفوقونهم عقلاً وفهماً حيث يحق لهم تجريدهم من الحرية ومن ذلك نستنتج أن القبول بهذا المبدأ يوجب علينا أن نقبل بمبدأ الطغيان الذي يجعل الحق في القوة والأفضلية للعنف والبطش. إن رأي المتواضع حول سبب الأخطاء التي وقع فيها الفيلسوف في هذا الصدد مرجعها أن الوثنية تجاهلت قيمة الشخص البشري وتساوى الأنام أمام خالقهم بالنظر إلى الغاية القصوى التي دعي إليها كل إنسان.

4 أرسطو: السياسيات (بربارة)، ص 25.

5 أي الرعاية والزراعة والتلصص والصيد على تنوعه، فهذه كلها على حد قول الفيلسوف تعتمد على شغل منتج في حد ذاته.

6 هو فن طبيعي لأنه في مختلف فروعه أنفة الذكر يعتمد بشكل مباشر على شغل المنتج.

7 ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 26.

ثانياً: فن التجارة[1]

وهناك نوع آخر لفن الاقتناء أكثر ما يدعونه فن الكسب أو جمع المال. وهو حقيقي بأن يدعي كذلك إذ لا يبدو فيه من حد للغنى واكتساب الرزق. والشبه بين هذه الوسيلة الثانية «للكسب وبين الأولى هو العلة في ألا يرى عادة في هاتين الوسيلتين إلا أنهما واحدة وشيء بعينه والواقع أنهما ليستا متماثلتين ولا متباعدتين لأن الأول طبيعي والثاني ليس كذلك إذ ينشأ بالأحرى عن الخبرة والاحتيال».

إن البيع والشراء ليسا بالطبع من فن (الاقتناء الطبيعي)[2]، إذ غدت المبادلة ضرورية بمقدار حاجة الناس إليها، ففي المجتمع الأول وهو المجتمع المنزلي، لم ترع الحاجة إلى شيء من ذلك. وهذا أمر واضح. ولكنه أخذ في الحدوث عندما اتسع المجتمع، لأن أهل البيت الواحد كانوا يشتركون في كل خيراته. ولما كثروا واعتزل البعض الآخر، وكثرت خيراتهم وتغايرت كان من الضرورة توزيعها طبقاً لحاجة كل فريق، على طريقة المقايضة فيبدلون الدوافع بما هو من نوعها، لا أكثر (ولا أقل) فيقدمون النبيذ مثلاً ويأخذون عوضه حنطة، وهكذا في كل من الأشياء الأخرى المجانسة[3].

حيث يقول أرسطو «إن المبادلة[4] لا تنافس الطبيعة، وما هي إلا ضرب من جمع المال إذا ما كانت ترمي إليه تمام الاكتفاء الذاتي الطبيعي»[5].

---

1 إن التجارة ليس فيها شيء طبيعي، فهي نتيجة المبادلة، إن إدانة النشاط التجاري من قبل أرسطو يمكن لنا فهمها إذا ما تذكرنا أولاً أن النشاط التجاري كانت يمارسه أساساً الأجانب الذين يتمتعون بصفة المواطنين، وأنه كان يرتكز على رأس المال المقرضين.

2 قد عنى الفيلسوف هنا فن الاقتناء، لا فن الكسب وحشد المال.

3 ينظر: أرسطو السياسيات، ص 27، للمقارنة ينظر: أرسطو السياسة، ص 119.

4 لم تظهر عملية مبادلة للسلع في داخل الجماعات البدائية، وإنما ظهرت على حدود هذه الجماعات، عندما نذر من نقاط التقاء مع جماعات أخرى، أي أن المبادلة بدأت بين الجماعات البدائية (التي تختلف الظروف الطبيعية التي تقوم في ظلها بالنشاط الإنتاجي). وليس في داخل الجماعة نفسها هنا بدأت المقايضة التي سرعان ما تحقق أثار في داخل الجماعة نفسها وتؤدي إلى تفككها. للاستزادة ينظر: دويدار، د. محمد، تاريخ الفكر الاقتصادي، ص 29.

5 أرسطو: السياسيات، ص 27.

ولكن عن هذه المبادلة نشأت تلك المبادلة الذميمة بالمقايسة، فلما حصل الإمداد الأجنبي باستيراد ما يفتقرون إليه. وتصدير ما يغزر عندهم، ابتكرت الضرورة لاستعمال النقد. لأن ضرورات المعاش ليست كلها سهلة النقل[1]. مما تتطلب تبادل السلع بواسطة النقود. إذ تعلق الأمر بإنتاج المبادلة النقدية، بإنتاج السلع التي تتبادل في السوق. لوحظ أن هذه السلع تباع في السوق بأثمان يتعين تفسيرها والتعرف على كيفية تحديدها.

وفي هذا المجال يحدثنا أرسطو عن قيمة السلع[2]. (والقيمة هي خصيصة اجتماعية تجعل السلعة محلاً للمبادلة) وهنا نجد أرسطو يفرق بين قيمة الاستعمال (التي هي خصيصة موضوعية في السلعة تجعلها صالحة لإشباع حاجة معينة) وقيمة المبادلة (وهي الشكل الذي تعبر فيه القيمة عن نفسها عند المبادلة)، ثم يتحدث عن

---

1 ينظر: أرسطو السياسيات، ص 27، للمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة، ص 119.

2 بما أن الهدف النهائي من النشاط الاقتصادي هو إشباع الحاجات فإن المنتجات التي تنتج عن هذا النشاط تتمتع دائماً بقيمة في الاستعمال، أي بصلاحية لإشباع حاجة معينة فهي منتجات نافعة، هذه الصلاحية ترد إلى الخصائص الطبيعية للمواد التي تدخل في إنتاج الناتج وإلى خصائص العمل الفردي الملموس الذي قام بإنتاجه، هذه الخصائص مجتمعة تجعل الناتج صالحاً لإشباع حاجة معينة دون غيرها من الحاجات (فالقلم الرصاص مثلاً يصلح للاستعمال في الكتابة لأنه يصنع من مادة من طبيعتها أن تترك أثراً على الورق ولأنه أنتج بنوع من العمل له من الخصائص (الخبرة ومعرفة الفنيين) وما يعطيه الشكل الذي يجعله ملائماً للإمساك به بقصد الكتابة). وتحتل المنتجات قيمة استعمال في ظل كل أشكال الإنتاج، الإنتاج الطبيعي وإنتاج المبادلة. ولكن منذ أن يبدأ إنتاج المبادلة تصبح المنتجات سلعاً، إ ذ تبدأ في أن يكون لها، إلى جانب قيمة الاستعمال قيمة، أي قابلية لأن تكون محلاً لعلاقة مبادلة بين أفراد المجتمع. وفي هذا المجال تكون قيمة الاستعمال شرط القيمة، إذ لكي يمكن للسلعة أن تكون محلاً للمبادلة لابد أن تمثل قيمة استعمال اجتماعية، أن تكون نافعة اجتماعية، أي أن تكون نافعة للآخرين. في اقتصاد المبادلة تكون السلعة في ذات الوقت قيمة استعمال وقيمة، ولكن أحدهما نقيض الآخر، أو إن شئت نفياً للآخر، إن أنت استعملت السلعة كقيمة استعمال في استهلاكك الخاص، كما إذا استخدمت الفحم في التدفئة المنزلية، أو في الإنتاج كما إذا استخدمته في توليد الطاقة الإنتاجية في مصنع «فإنك تكون قد استبعدت إمكانية استخدامها كقيمة، أي أن تقوم بدور في التبادل. من ناحية أخرى، أن أنت استخدمت السلطة في المبادلة (مباشرة في عملية مقايضة أو غير مباشرة بوساطة النقود) فإنك تحرم نفسك من استخدامها كقيمة استعمال. للمزيد من الإطلاع حول هذا الموضوع ينظر: دويدار، د. محمد، تاريخ الفكر الاقتصادي

فكرتين متضاربتين مؤدي الفكرة الأولى أن قيمة المبادلة تشتق بطريقة أو بأخرى من قيمة الاستعمال يضاف إلى ذلك «أنه من الضروري أن نجد مقياساً مشتركاً» بين الأشياء المتبادلة. وهذا المقياس المشترك هو بالضبط احتياج أحدنا إلى الآخر، وهو ما يبقي على وجود الحياة الاجتماعية وفقاً للفكرة الأخرى التي نجدها عند أرسطو يتم تصور تبادل السلع كتبادل بين الأعمال[1].

مهما كان فكر أرسطو «بالنسبة لمصدر القيمة فمن الواضح أنه اكتشف في قيمة المبادلة تعبيراً عن قيمة السلع، علاقة تساوي[2] ولكنه لم يتعد ذلك إلى الكشف عن حقيقة طبيعية هذا التساوي»[3].

إن نظرية القيمة (Value theory) كان مصدرها الفعلي أرسطو. ففي توجهه الفلسفي الشمولي استطاع أن يتعرف على جوهر مفهوم القيمة وبنظرة ثاقبة تضمنت بعديها[4].

ويرى أرسطو أن الاستخدام المناسب هو قيمة الاستعمال أما الاستخدام غير المناسب فهو قيمة التبادل. إن أرسطو بهذه المقولة (ولمساهمات أخرى في حقل

---

1 ينظر: دوي دار، د. محمد. المرجع السابق، ص 13، وما بعدها.

2 إذا كان أرسطو قد اكتشف في قيمة المبادلة (وهي شكل القيمة) علاقة تساوي ولم يكشف حقيقة طبيعية هذه العلاقة فإن ذلك يعني أنه لم يستطع التوصل إلى أن شكل قيمة السلع (أي قيمة المبادلة) إنما يعبر عن كل أنواع العمل كمكافئ للعمل الإنساني، وبالتالي كأنواع في العمل لها نفس الاستحقاق. يفسر ذلك بأن المجتمع الإغريقي، الذي عاش فيه أرسطو، كان مجتمعاً عبودياً يرتكز على عدم المساواة بين الرجال وبين قوة عملهم. وإذا تمثل سر التعبير عن القيمة في أن كل أنواع العمل متساوية بين الرجال وبين قوة عملهم. وإذا تمثل سر التعبير عن القيمة في أن كل أنواع العمل متساوية ومتوازنة لأنها ترد في النهاية إلى العمل الإنساني بصفة عامة، فإن هذا السر لا يمكن اكتشافه قبل أن تسيطر فكرة المساواة بين أفراد المجتمع على عقول الناس، الأمر الذي لا يتحقق إلا في مجتمع يتطور فيه الجزء الأغلب من نتاج العمل في شكل سلع (أي منتجات معدة للسوق) وتصبح فيه بالتالي العلاقة بين الأفراد ومالكي السلع هي العلاقة الاجتماعية بين الأفراد ومالكي السلع هي العلاقة الاجتماعية السائدة، للاستزادة ينظر: تعليق د. محمد دوي دار، تاريخ الفكر الاقتصادي، ص 14.

3 دويدار: د. محمد، المرجع السابق، ص 14.

4 ينظر: البستاني، د. باسل، الفكر الاقتصادي من التنافس إلى النضوج، الناشر دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1986، ط، ص 17.

الاقتصـاد) اسـتحق شـرف أن يـدعي (أول محلـل اقتصـادي) في تـاريخ الفكـر الاقتصادي[1]. فقد وضع قواعد التمييز بين ثنائية مفهوم القيمة، وهو تمييز ما يزال قائماً في النظرية الاقتصادية الجزئية حتى الوقت الحاضر[2].

أمـا فيمـا يخـص النقـود فهـي بالنسـبة لأرسـطو وسـيط في المبادلـة يـوفر علينـا مضايقات المقايضة، أي المبادلة العينية، ولكن لكي تقوم بوظيفتها كوسيط في المبادلة يتعين أن يكون للنقود خصيصة السلعة، أي أن تكون ناتجاً له قيمة استعمال وقيمة مستقلة عن وظيفة النقدية ويمكن مقارنتها بغيرها من القيم (فالفضة مثلاً قبل أن تكون نقوداً هي سلعة لها قيمة استعمال إذ يمكن استعمالها في صناعة الأواني والمجوهرات والأسنان الصناعية، ولها قيمة تستقل عن وظيفتها النقدية) ويضيف أرسطو باختصار أن بعض السلع، كالمعادن، أكثر صلاحية من غيرها للقيام بدور الوسيط في المبادلة، بالإضافة إلى هذه الوظيفة يعترف أرسطو للنقود بوظيفيتين أخريتين. وظيفتها كمقياس للقيم إذ يعبر عن قيمة مبادلة كل سلعة بعدد من وحدات النقود. وعليه يمكن للنقود التعبير عن ثمة أية سلعة ووظيفتها كمخزن[3]، للقيم[4].

---

1 CF Roll, E, A history of Economic thought, prentice Hall, New York 1967, p. 31.

2 ينظر: البستاني: د. باسل، الفكر الاقتصادي، ص 18.

3 يتعين على كل مجتمع أن يحتفظ بكمية المخزون الاحتياطي المستخدم في إشباع الحاجات في حالة إذا تعرض المجتمع لكارثة تمنعه من الإنتاج وتقضي على ما أنتجه، كارثة طبيعية كالفيضان أو عدم نزول الأمطار أو كارثة اجتماعية كالحرب. كما تخصص كمية من هذا المخزون لمواجهة حاجة المجتمع إلى زيادة إنتاجه في المستقبل، وذلك عن طريق استخدامها في بناء طاقة إنتاجية جديدة (بناء خزان مياه الري أو رصف طريق أو بناء مصنع إلى غير ذلك). تكوين هذا الاحتياطي يمثل الوظيفة الأساسية لفائض الإنتاج الاجتماعي. في المجتمعات التي تتيح أساساً قيم استعمال (أي حيث يسود الإنتاج الطبيعي) يتكون هذا الاحتياطي من منتجات يقوم المجتمع بتخزينها. أما في المجتمعات التي تقوم بإنتاج المبادلة النقدية على نطاق واسع، تأخذ القيم المخزونة شكلاً نقدياً – وتحول كمية معينة من النقود لمن يحوزها أن يحصل على مقابل لها من السلع العينية، أي من القيم المخزونة. هذا وتبقى للنقود وظيفة رابعة (لم يتكلم عنها أرسطو) وهي وظيفتها كوسيلة الدافع العام، كوسيلة تستخدم في تسوية المدفوعات، الديون، أثمان السلع والخدمات، كلها تسوى عن طريق النقود.. ينظر: تعليق دوي دار د. محمد، ضمن كتاب تأريخ الفكر الاقتصادي، ص 15.

4 ينظر: دوي دار، د. محمد، تاريخ الفكر الاقتصادي، ص 14 - 15.

وبعد الاعتماد على النقود، إذا اضطررت إليها المبادلة نشأ تحت تأثير المبادلة النوع الآخر من فن إدخال المال، وهو فن التجارة. «ولقد برز بسيطاً في بدء نشأته، وتذرع بعد ذلك بشتى الحيل بسبب الخبرة المكتسبة متكيفاً بصورة مختلفة من الاغتنام لأكبر المربح من مكانها»[1].

ولذا يبدو لنا أن فن جمع المال يدور خصوصاً حول النقد، وأن عمله الخاص أن يتمكن من البحث عن أعظم مورد للثروة. لن الثروة والغنى هما من صنع هذا الفن إذ أن الناس في الغالب، يعتقدون أن الغنى قائم على وفرة النقد، لأن فن الكسب أو جمع المال وصناعة الأخذ والعطاء يدوران حوله. ومع ذلك فهذا النقد ليس في ذاته شيئاً تافهاً على الإطلاق بما أنه لا قيمة له إلا بالقانون لا بالطبع، ما دام أن تغير اصطلاح بين أولئك الذين يستعملونه يمكن أن يصير غير ذي قيمة تماماً ويجعل عاجزاً عن سد أية حاجة من حاجاتنا. والواقع أن إنساناً، على رغم نقوده كلها، ألا يمكن أن تعوزها أشياء ضرورية كل الضرورة؟ أو ليست ثروة هزءوا[2] تلك التي لا تمنع وفرتها من الموت جوعاً؟ كمثل مداس في الأساطير إذ جعلته رغبة الحرص أن يستعيض بذهب ما على مائدته من الأطعمة[3].

ويرى أرسطو أن من صح سعيه التمس أمرين مختلفين «إذ جد وراء الغنى وسعى وراء الكسب. لأن الغنى الطبيعي يغاير فن الكسب وحشد المال. وعلى الغنى الطبيعي يقوم فن الاقتصاد، وأما فن التجارة فهو عامل الثروات ولكن لا على كل وجه بل على وجه المبادلة. فيبدو أن هذا الغنى يدور حول الدراهم لأن النقد عنصر التبادل. وهو أيضاً حده الأقصى والغنى الحاصل عن فن الكسب هذا، حد له»[4].

ففن الاقتصاد إذن له حده وليس من حد لفن حشد المال فعلى هذا يمكن الاقتناع عند أول نظرة بأن كل ثروة بلا استثناء لها حدود بالضرورة. إلاّ أننا من جهة

---

1 أرسطو: السياسات، ص 27، وللمقارنة ينظر: أرسطو: السياسة، ص 119.

2 ثروة هزوا: نبه منتسكيو إلى أن الكميات الهائلة من الذهب التي استخرجت من أمريكا لم تمنع إسبانيا من السقوط في حضيض الفقر الذي جلبته أسباب شتى.
راجع منتسكيو، روح القوانين، ص ك 22، ب 1.

3 ينظر: أرسطو: السياسيات، ص 28، للمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة، ص 119.

4 أرسطو، السياسات، ص 28.

أخرى نشاهد خلاف ذلك في الواقع لأن كل الذين يجدون وراء الغنى (الطبيعي والمغاير للطبيعة)[1] يجدون في مضاعفة نقودهم إلى ما لا نهاية له. وسبب (تصرفهم الذميم) هو تداني الفنيين[2]. فالاستخدام فيهما متقارب، لأن كلاً من فني الكسب يهدف إلى تفرض واحد[3]. إذ الاقتناء يستخدم (المال) بل غاية (الاقتناء الطبيعي أو فن الاقتصاد أو فن الكسب أو التجارة) هو إنماء النقد ومضاعفته. وبالتالي يتهيأ للبعض أن مضاعفة النقد وإنمائه من شأن فن الاقتصاد. ولذلك فهم يدأبون على الحرص على أموالهم متوهمين وجوبه، وأما في تضخم ثروتهم النقدية إلى ما لا نهاية له[4].

وسبب هذا الاستعداد كلفهم بالحياة لا بجودتها (ولما كانت الرغبة في الحياة لا حدود لها حمل المرء مباشرة على أن يرغب في الوسائل التي تؤدي إلى إرضاء هذه الرغبة، وأما الذين يتوخون جودة العيش فإنهم يعولون على ما يجلب لهم الملاذ البدنية. ولما بدا لهم ذلك متوفراً في الاقتناء قضوا العمر كله في طلب الغنى. ومن هذا ينشأ هذا الفرع الثاني للكسب الذي أحدث عنه.

وبما أن اللذة حاجة إلى السعة المفرطة فقد بحث الناس عن جميع الوسائل التي يمكن أن تحصلها. وإن لم يستطيعوا بلوغها بفن الارتزاق الطبيعي، جنحوا إلى تحصيلها باستعمال مداركهم فيها[5].

ويتساءل أرسطو: هل فن الكسب[6] من خصائص رب البيت ورجل الدولة أولاً؟ إنه يجب على كليهما أن يعنيا بذلك الفن: «فكما أن علم السياسة لا يوجد الناس بل

---

1 استعمل المؤلف فعل اغتنى بمعناه العام وأراد به الدلالة على الذين يفتنون غنى طبيعياً وغنى مغايراً للطبيعة. والغنى الطبيعي هو الذي يرمي إلى توفير الخيرات الضرورية للمعاش وهو عند الفيلسوف هدف فن الاقتصاد. أما الغنى المغاير للطبيعة والراعي إلى الادخار وإنماء المال فهو هدف فن التجارة.

2 أي فن اقتصاد وفن التجارة.

3 وهو الغنى، الطبيعي أو غير الطبيعي.

4 ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 29، للمقارنة ينظر أرسطو، السياسة، ص 120.

5 ينظر: أرسطو السياسيات، ص 29 – 30، وللمقارنة ينظر: أرسطو السياسة، ص 121.

6 فن الكسب يريد به فن الاقتناء ولاسيما فن الاقتناء الطبيعي.

يستمدهم من الطبيعة ويتصرف بهم، كذلك يجب على الطبيعة أن تمد بالقوت، أرضاً كانت أم بحراً أم شيئاً آخر، وعلى رب البيت (ورجل الدولة) أن يستغلاها ويتدبرا ثروتها كما يجب، إذ ليس على الحياكة أن تنتج الصوف، ولكن أن تستعمله وتميز الجيد منه»[1] ويعرف منه ما يمكن أن يصلح وما لا يمكن أن يصلح يتساءل أرسطو حيث يقول، لم فن الكسب جزء من فن الاقتصاد؟ وليس فن التطبيب جزء منه، مع أن العافية من لوازم أهل البيت نظير الحياة نفسها أو إحدى الضروريات، إن سبب ذلك: إذا كان رب البيت (رئيس العائلة) ورجل الدولة يجب أن يشتغل بصحة مرؤوسيهم من جهة، ومن جهة أخرى العناية تختص بالطبيب لا يهم. وعلى النحو نفسه قد يحق لرب البيت بصفة كونه فيما عليه أن ينظر في أمر اقتناء الخيرات، وقد يتعلق الأمر بفن من أتباع فنه. ولاسيما وأن الطبيعة مسئولة عن توفير الخيرات «لأن وظيفة الطبيعة تقوم بتأدية الغذاء لكل مواليدها، لأن القوت فضيلة ما ينال الوليد ممن ولده، وهذا ما يجعل فن الكسب والارتزاق من الحيوان والنبات أمراً طبيعياً للجميع»[2].

ولما كان فن الكسب والتحصيل[3] مزدوجاً على حد ما قلنا، ذا فرعين أحدهما فن التجارة وثانيهما فن الاقتصاد، وكان فن الاقتصاد ضرورياً ومحموداً وفن التجارة مذموماً مقبحاً تقبيحاً عادلاً – لأنه يغاير الطبيعة، وينجم عن التواطؤ – ابغضوا الربا بكل صواب. ولقد بغضوه لأن ربحه من النقد نفسه لا مما جعل النقد، إذ جعلت النقود للمبادلة، وأما الربا فهو ينمي النقد نفسه ومن هذا الأمر نال اسمه[4]، لأن المواليد شبيهة بوالديها – وما للربا إلا نقد النقد. ومن ثم فهو بين أصناف الغنى ما ينافي الطبيعة أعظم منافاة[5].

---

1 أرسطو: السياسيات، ص 30.

2 أرسطو: السياسيات، ص 31.

3 أراد بفن الاقتناء عموماً الذي ينطوي على فرعين أحدهما طبيعي وهو من خدم فن الاقتصاد أو ملحقاته، والأخر مغاير الطبيعة وهو فن التجارة الذي دعاه فن الكسب وحشد المال.

4 إن كلمة ربا اليونانية مشتقة من فعل ولد، وتعني أولاً الولادة ثم الولد ثم الإنماء والغلة ثم الربا. فكان الربا مولود يلده المال. والكلمة اليونانية قوية بأصلها ومعناها من الكلمة العربية (ربا) لأن ربا تأتي أيضاً من فعل معناه زاد ونما ونشأ.

5 ينظر: أرسطو السياسيات، ص 31 – 32، وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة، ص 122 – 123.

المبحث الثالث: العلاقة بين الأخلاق والسياسة في الدولة المثلى

أولاً: معنى الأخلاق

أ - موضوع الأخلاق:

هو البحث عن المبادئ وترتيبها واستيطانها وبيان كل حقيقتها وكل أهميتها العملية وبيان الواجبات التي توجبها على الإنسان بجميع النتائج التي تترتب عليها. إن حقائق الأخلاق في الساعة الراهنة عند الأمم المتمدنة ليست منذ الآن محلاً للجدال بين النفوس الفاضلة وأن تلك الحقائق لا خوف عليها، يمكن أن يقع الجدال في النظريات، ولكن بما أن سلوك الناس إلا خيار هو في الواقع واحد يلزم حتماً أن يكون بينهم قدر من الحق المشترك يستند إليه كل واحد منهم، من غير أن يستطيع مع ذلك في الغالب أن يقف غيره عليه لا أن يدركه هو نفسه. ومن النادر أن يقع إجماع الآراء على طريقة بسط مذهب بعينه مهما أجيدت ومهما بلغت من الحق، ولكن من الأفعال ما هو مقر عليه عند جميع الناس، أن سبب هذا الإقرار العام يرجع إلى أنه هذه الأفعال تابعة لمبادئ مسلمة عند الجميع، وتقع على مقتضاها من حيث لا يشعر الفاعل لها في غالب الأحيان[1].

ب - قانون الأخلاق:

إن قانون الأخلاق ليس قانوناً شخصياً بل هو قانون عام. قد يكون في ضمير أشد قوة وأكثر وضوحاً منه في ضمير آخر ولكنه موجود في كل الضمائر إلى درجة تختلف قوة وضعفاً. أنه ليناجي الناس بلهجة واحدة وإن كانت أفئدتهم لا تصغي إليه على السواء ينتج من ذلك أن قانون الأخلاق ليس فقط قاعدة للفرد بل هو أيضاً العامل لوحدة الروابط التي تربط الفرد بأمثاله. لئن كانت الحاجات تقرب بين الناس فإن المنافع آيلة إلى التخاذل والاضمحلال، حتى المحبة العائلية نفسها التي تساعد على تكوين العائلة قد لا تساعد لحفظها[2].

---

1 ينظر: مقدمة بار تملي سانتهلير (ضمن كتاب علم الأخلاق لأرسطو لطفي السيد، ص 7 وما بعدها.

2 أيضاً، ص 15.

فلولا الاتحاد الأخلاقي لكانت الجمعية البشرية محالاً[1]. ربما يعيش الناس تعاونا كبعض أنواع الحيوانات، ولكنه لا يمكن أن تكون بينهم هذه العلاقات والروابط الخالدة التي تكون الشعوب والأمم من الكمال أو البعيدة عنه التي ترتبها لأنفسها وتبقى على ذلك قروناً. وذلك بأن الإنسان يشعر أو يحدث نفسه أن غيره من الناس يفهمون أيضاً قانون الأخلاق الذي هو نفسه خاضع له، وعلى ذلك يمكنه أن يعاملهم. فإذا كان الطرفان لا يفهمانه، فليس علاقات ولا عقود ممكنة. من ذلك نشأت هذه الجاذبية الغريزية التي تجمع الناس وتجعل لحياتهم العمومية هذا البهاء، حتى في الدائرة الواسعة، دائرة الأمة، ومن ذلك أيضاً نشأت تلك الجاذبية الأكثر حدة من الأولى، لأنها أوضح منها، والتي تحكم هذه الأواصر الخصوصية التي يسمونها الصداقات. فلولا الاحترام المتبادل الذي يعمله قلبان لأنهما يخضعان لقانون واحد بفضيلة متساوية ما تحققت الصداقة. ولا جل أن تكون مسألة جديدة خالدة تحتاج إلى قانون الأخلاق بمقدار حاجة الجمعية إليه. من ذلك أيضاً هذه الجاذبية التي تجمع بين إنسانين مختلفين في الجنس وتجعل بينهما ائتلافاً حقيقياً قد يكون

---

1 لقد اهتم فلاسفة الإسلام كثيراً في الجانب الأخلاقي ومن هؤلاء الفيلسوف الكندي ومن آرائه الأخلاقية التي نجدها في رسالته «الحدود» وكذلك رسالته «في دفع الأحزان» لغرض الإطلاع ينظر: الكندي الرسائل الفلسفية، كذلك رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وبن عدي، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ط2، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر 1980م، ص 6 وما بعدها. ففي هذه الرسالة يعرض الألم وانعكاسه على الأخلاق وهو يربط ما بين الأخلاق وقوى النفس، كذلك للمزيد ينظر: الالوسي، د. حسام، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين منه، ص 277، وما بعدها.
لذلك ينظر الأعسم، د. عبد الأمير: المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق، ط1، دا ر الفكر العربي، بغداد 1985. وكذلك نجد الفارابي يضع مذهباً أخلاقياً للمدينة الفاضلة في ثنايا مؤلفاته العديدة نذكر منها «التنبه على سبيل السعادة» «آراء أهل المدينة الفاضلة» و«السياسة المدنية» و«تحصيل السعادة» وفيها وضع كيفية تحقيق السعادة للفرد والمجتمع والوصول إلى الكمال من خلال الفضائل التي يشرع بها العلم الإنساني ليبين الغرض الذي لأجله كون الإنسان، للمزيد من الإطلاع ينظر الفارابي، تحصيل السعادة تحقيق د. جعفر آل ياسين، ص 63 – 64.
من أجل الاستفادة يراجع: الجبوري، نظله أحمد، الفلسفة الإسلامية، مطبعة الجامعة، ط1، بغداد 1990، ص 250 وما بعدها.

العشق نفسه عاجزاً عن عقده بهذه المتانة. وذلك لأن الإنسان الذي يحب القانون الأخلاقي الذي ألقى إليه الطاعة، فيحب جميع الذين يتعاطون مثله تنفيذ هذا القانون عن قرب أو عن بعد على القدر الميسر لهم تنفيذه[1].

فعلم الأخلاق بمجاوزته هذه الحياة الأرضية يتجه من الإنسان إلى الله، ويثبت وجود الحياة الآخرة بما فيها من الثواب والعقاب كما يؤكد نظام هذه الحياة الدنيا. ليست هذه فروضاً محضة لا سند لها، ولا هي من مسلمات العقل العملي، بل هي نتائج صادقة لازمة عن مقدمات صادقة لا جدال فيها. وفوق ذلك فإن هذه النظريات في غاية الوفاق مع الاعتقادات الغريزية للجنس البشري تؤيدها الديانات البينة وتوضحها الفلسفة. متى وصل علم الأخلاق إلى هذا الحد، فإنه يكون قد وصل إلى أكبر اختصاص وأدى وظيفته بتمامها، فلم يبق عليه بعد إلا أن يبين كيف أن الإنسان الخاضع لقانون من الطهر والتسامح على ما وصفنا يخالف هذا القانون، وأن يفسر من أين يتولد فيه هذا التنازع الذي يهزم فيه على الغالب، وهذا العصيان الذي فيه خسرانه. العقل يرى الخير ويفهمه[2]، إن النقطة الأساسية لهذا العلم هي أنه يبين للإنسان أن قانونه يحمل الخير دائماً مهما وقف في طريقه من العقبات التي يسببها تعقد الأشياء الإنسانية، وإن عمل الخير إنما هو طاعة لا محدودة ولا مقرونة بالتذمر مع استسلام بل مع ثبات وبسالة إذا اقتضى الحال ذلك، فطاعة لأوامر العقل المنشورة في الضمير والتي تتقبلها إرادة لها من سلامة القيادة ما لها من حدت الذكاء. تلك الأوامر التي يمكن أن تتمثل أمام الشخص بأنها أوامر الله[3].

وعلم الأخلاق هو وحده الحق، وأن كل ما حاد عن هذا النحو باطل. إن فيه الكفاية من حيث أنه يفسر معنى الإنسان ومن حيث أنه يهديه إلى سواء السبيل. إنه يضع الإنسان في أوج كماله الحقيقي فوق جميع الموجودات المحيطة به وتحت عرش الله. إنه لا يعظم الإنسان ولكنه مع ذلك لا يحط من قدره، يخضعه إلى قانون حكم

---

1 ينظر: مقدمة بار تملي سانتهلير (ضمن كتاب علم الأخلاق لأرسطو)، ص 15 – 16.

2 ينظر: مقدمة سانتهلير، ص 21 – 22.

3 ينظر: مقدمة سانتهلير، ص 24.

أمر بالمعروف ولكنه مع ذلك يعترف له بحريته إن لم يكن باستقلاله وصفوة القول إنه طريق الإنسان إلى الخلاص إذا استمسك به[1].

ثانياً: معنى السياسة:

حاول الإنسان على مر العصور وفي مختلف مراحل التاريخ الكشف عن كنه السياسة ومعناه ومقوماتها. وقد دارت حول هذا الشأن المناقشات الطويلة واحتدم الحوار. وكان الفلاسفة السياسيون قد طرحوا الأفكار وشرحها وتبيان ما هو سياسي وما هو غير سياسي. فأغنى هؤلاء الفلاسفة فكر الإنسان وحضارته المختلفة وتركوا ثروات من المعرفة ما زالت تنير الطريق لكل من طرق باب العلم وحاول كشف أسرار الوجود.

إنه لمن العسير إعطاء السياسة تعريفاً مقنعاً للجميع لأن الاصطلاح معياري وليس مطلقاً. فغالباً ما تتحكم الظروف البيئية والاجتماعية في فكر الإنسان السياسي فيخرج تعريف السياسة مرتبطاً بتلك الظروف أكثر من ارتباطه بعالم الفكر المجرد. فيربط البعض تعريف السياسة بالقوة ويعتقد آخرون أن السياسة لاتتعدى كونها العمل من أجل مصلحة خاصة بغض النظر عن المبدأ، بيمنا تبدو السياسة لفريق آخر على أنها الوسائل التي يمكننا الوصول بواسطتها إلى غايات تنسجم مع الخلق العام للجميع[2].

وعلى الرغم من أن الإنسان الفرد لا يمكنه تقبل مختلف التعاريف لمصطلح السياسة وعلى الرغم من أنه يتفق مع تحديد العديد من فلاسفة السياسة فيما قدموه من أفكار، إلا أننا جميعاً ربما نتفق على أن هؤلاء الفلاسفة قد فتحوا لنا سبلاً متعددة تسهل لنا القيام بالتمرين الذهني الضروري لاكتشاف أسرار وجودنا وخفايا ما يحيط بنا، من أشياء، إن عدم اتفاقنا الفكري معهم لا يعني أننا لا نتفق معهم منهجياً حيث إننا لا يمكن أن نسمو فكرياً دون اعتماد الذهن كركيزة رئيسة لاستيعاب وتحليل ما يحيط بنا من ظواهر[3].

---

1 ينظر: مقدمة سانتهلير، ص 27.

2 ينظر: قاسم، د. عبد الستار، الفلسفة السياسية، ص 28.

3 ينظر: قاسم، د. عبد الستار، الفلسفة السياسية، ص 208 – 209.

أ – الاقتران بين السياسة والفضيلة

إن الإنسان السياسي فاضل وممارسة السياسة لا تتعدى كونها ممارسة للفضيلة. أي إن ترك السياسة وشأنها يعني رفض عنصر أساسي يقود إلى تحرر الإنسان واتحاده مع نفسه. الإنسان الفاضل لا يحتكر ممارسة الفضيلة، بل يعمل أيضاً على العيش في مجتمع فاضل، الإنسان الفاضل بوصفه مفهوماً لا يختلف عن مفهوم الإنسان، وبالتالي فهو لا يتحد مع نفسه فقط في تحقيق إنسانيته وإنما يتحد مع أخيه الإنسان أيضاً. ولهذا فإن ممارسة الفضيلة. ذهنياً لا تكفي لخلق مجتمع فاضل، فهي يجب أن تكون متبوعة بممارسة الفضيلة عملياً. والفضيلة تنقسم إلى قسمين متلازمين: أحدهما يمكن أن نسميه الفضيلة النظرية أو العقلية أو الذهنية والآخر يمكن أن نطلق عيه الفضيلة العملية أو الأخلاقية[1].

والفضيلة العملية ترتكز على الفضيلة النظرية التي هي نتاج تأمل وتفكر في الإنسان ووجوده. الفضيلة النظرية عبارة عن تجريد لما يمكن أن يكون الحقيقة والفضيلة العملية عبارة عن تطبيق مما أوردته الفضيلة النظرية.

والفضيلتان العملية والنظرية على علاقة وثيقة بعضهما ببعض – هذا الترابط يظهر حتى في أبسط ما يقوم به الإنسان من أعمال فيما يجب أن يعمل أولاً يعمل وحتى أن الترابط يكون وارداً في أكثر حالات التأمل تجريداً حيث أن التأمل المجرد يحتوي على نوع من العمل، على الأقل في أنه يتطلب الامتناع عن العمل[2]، ولهذا فإننا نستطيع تقرير أن الرجال الأخلاقيين والسياسيين يتفلسفون إلى حد ما، ولكن الفلاسفة (الذهنيين) هم بالضرورة سياسيون. بعبارة أخرى الفكر والعمل متلازمان ولا يمكن في أي حال من الأحوال الفصل بينهما. فالسياسة لا يمكن أن تتم بمعزل عن الفكر، وأي دراسة أخرى للحكمة أو المسائل العملية لا تكون كاملة إلا إذا اهتمت بالنتائج العملية المترتبة على النتائج النظرية.

وبما أن السياسة علم عملي، أي أن البحث فيها يتم لتحقيق أغراض عملية، فهي تقترن أيضاً بالفضيلة العملية. وهذا الاقتران شغل العديد من الفلاسفة فعادة ما

---

1 ينظر: قاسم، د. عبد الستار، الفلسفة السياسية، ص 214.

2 للإطلاع ينظر: أرسطو، الأخلاق، ك 10، وللمقارنة ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ك1.

عرفت العلاقة بين السياسة والفضيلة في دولة المدينة على أنها ذلك النمط من العلاقات الذي يهدف إلى تطوير العملية لدى المواطنين. وكان يقاس بمدى نجاح الكيان السياسي في بلوغ هذا الهدف[1].

ب - أسباب غياب الفضيلتين النظرية والعملية عند السياسي

إن علاقة الفضيلتين النظرية والعملية بالسياسة قلما تخطر ببال سياسي الوقت الحاضر. فالعلاقة لا تبدو غائبة عن محاور الجدل السياسي. فحسب وإنما ينظر إليها نظرة سلبية. فكثيراً ما يقال أن السياسة خداع وكذب أو أن السياسة يجب أن تترك للسياسيين وهناك رجال للسياسة ورجال لغير السياسة. هذا الوضع بما يمكن تفسيره بأن اهتمام الفرد في الوقت الحاضر ينصب على ما يمكن تسميته «ما يجب أن يعمله» أو التزاماته السياسية. أي أن الفرد يعرف السياسة من خلال ما تنص عليه السلطة أنه واجبه السياسي.

إن ظرف الحاضر لا يمكن تخطيه بل يجب أن تقف السياسة عنده وتبحث أمره، العلم السياسي لا يتجاهل أو يتقاضى عن واقع الإنسان في المجتمع ولا يقتصر بحثه على ما هو عقلي وما هو سياسي أو ما هو أخلاقي وما غير سياسي وإلا أصبح تمتمة غير مفهومة تتلاشى ذبذباتها في فضاء خارجي. فالسياسة يجب أن تعمل على التحكم في المجتمع وظروفه «فهي يجب أن تقرر أولاً فيما إذا كان مجتمع ما سياسياً أو محكوماً سياسياً أم لا. وهنا عليها أن تقوم بعملية التفريق بين ما يمثل الشعب وما لا يمثله، أو بين السلطة الشرعية أو السلطة غير الشرعية، وبعبارة أخرى على العلم السياسي أن يتفحص إلى أي مدى تتسع فرصة الإنسان لتحقيق ذاته»[2].

هذه مسألة أدركها عمر بن الخطاب عندما قال «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» وطرحها روسو بقوله «الإنسان ولد حراً ولكنه مكبل أينما وجد» بنفس المنطق والمعنى تبدو أوضاع القرن العشرين إلا أننا نعيد صياغة التعبير فيتساءل عن سبب احترام الفرد للقانون وإطاعته إذا لم يجبر على ذلك «إذا صحبت

---

1 ينظر: قاسم، د. عبد الستار، الفلسفة السياسية، ص 215.

2 قاسم، د. عبد الستار، الفلسفة السياسية، ص 215.

الإجابة على هذا التساؤل أو بدت غير منطقية أو مقنعة فإننا نستنتج أن السلطة المدنية عبارة عن قناع للقوة التي تزاولها الطبقة الحاكمة ضد الشعب وأن السياسة ليست إلا نوعاً من أنواع الابتزاز»[1].

يجب أن تأخذ السياسة على عاتقها مسألة التفريق بين العلاقات السياسية وبين ما يشعر الفرد أنه واجبه السياسي. أو على وجه التحديد، اقتران السياسة بالفضيلة يحتم على علماء السياسة التمييز بين العبودية والسياسة، وعلى هذا فإنه من واجب السياسيين أن يبحثوا مسألة كيف يجب أن يعيش الإنسان وبناء على نتائج بحثهم يجب أن يحددوا النظام السياسي المحقق للفضيلة والجدير بصفة شرعية. أي أنه من عمل الفلاسفة السياسيين ألا يقيموا نظاماً سياسياً فاضلاً يتفق وينسجم مع فضيلة الإنسان.

ج – أسباب دخول الإنسان معترك السياسة:

قبل أن نحدد كيف وعلى أي الأسس يجب أن ينسجم النظام السياسي والفضيلة الإنسانية علينا أن نحدد السبب الذي يدفع الإنسان للدخول في علاقات سياسية. فضلاً عما أوضحناه عن اقتران السياسة بالفضيلة. ومن ثم اقتران الإنسان بالسياسة. نستطيع القول أن معترك السياسة يعني أن الإنسان اختار الخروج من فكرة حياته الخاصة ليخوض حياة عامة. أي أنه خرج من نطاق اهتماماته ورغباته الخاصة ليحدد مع الآخرين ما يمكن أن يكون مرغوباً فيه جماعياً. وبناء عليه نستطيع القول أن اختيار الإنسان للحياة العامة كان نتيجة لاحتياجات جماعية شعر الناس جميعاً بضرورة التعاون على توفيرها. من هذا نستطيع أن نحكم أن الحياة الجماعية تكونت لخدمة أهداف إنسانية وأن السياسة (الحياة الجماعية) ذات منطق إنساني.

إن ما يمكن أن نفترضه هو أن الإنسان الفرد، بغض النظر عن أساليبه ومعتقداته، يحاول دائماً أن يحقق السعادة لنفسه ولكن أين تكمن سعادته؟ وكيف يمكن تحقيقها؟ هذه تبقى مسألة يمكن أن يحلها بنفسه وبمعزل عن الآخرين وبما أن البشر جميعاً اتفقوا على تكوين حياة عامة، فإن كل إنسان فرد قد توصل في قرار

---

1 قاسم، د. عبد الستار، الفلسفة السياسية، ص 216.

نفسه إلى أن الحياة العامة هي وسيلة لوضعه في درجة سعادة أعلى مما كان عليها. أي أن دخول الإنسان الفرد للحياة العامة كان قراراً فردياً اجتماعياً وأن الحياة العامة عبارة عن نتائج قرارات فردية تجمعت. وإلا فكيف نفسر اختيار الإنسان للحياة العامة إذا كانت تضر بمصلحته الخاصة وتسلبه حريته؟ إننا لا نستطيع أن نفرض أن قرار الفرد ودخول الحياة العامة كان فقط من أجل السياسة أو من أجل مصلحة لا تخصه هو بالذات[1].

بما أن تكوين الحياة الجماعية كان لخدمة أهداف إنسانية، نستطيع أن نحكم أن حياة السياسة كانت تدعيماً وتأكيداً للفضيلة. وبما أن الحياة السياسية تعني تطابق المصلحة الفردية، نستطيع أن نحكم أن الفضيلة السياسية تكمن في تطابق مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة[2].

ونلخص من ذلك أن الفلسفة السياسية تنظر إلى السياسة كعلاقة تربط بين الناس وتقيم نظاماً تتطابق تحت ظله مصلحة الجماعة مع مصلحة الفرد، فالحياة السياسية ليست عبارة عن عقود أو التزامات إنما محاولة لإحلال عنصر العدالة في الإنسان محل الأنانية وتأكيد مبدأه وترويضه بوصفه دافعاً أساسياً نحو العمل الإنساني. فالسياسة من خلال هذا التعبير عبارة عن وساطة يمكن من خلالها تنمية الفضيلة الأخلاقية، فالإنسان ليس سياسياً لأنه يعيش في مدن وقرى ذات طابع سياسي، ولكن لأنه يستطيع أن يحقق رفعة الخلق وتهذيب النفس من خلال العلاقات السياسية الإنسان السياسي يمكن تمييزه من غيره من حيث يعدّه مصلحة خاصة ومصلحة عامة ومن حيث المبادئ والأهداف التي يسعى لتحقيقها. فالسياسة ليست مجرد طاعة نظم وقوانين أو الرضوخ لمركز القوة، وإنما عبارة عن نمط حياة وأسلوب معين. السياسة لا تعترف بمركز القوة، وإنما تحرص على حرية المشاركة السياسية لجميع الأفراد وعلى تهيئة الفرص لكل فرد يحاول تحقيق ذاته ويساهم في بناء مجتمع متقدم متوافق.

---

1 ينظر: أرسطو، علم الأخلاق (السيد)، ص 206، وما بعدها.

2 ينظر: قاسم. د، عبد الستار، الفلسفة السياسية، ص 217 - 218.

ثالثاً: الاقتران بين الأخلاق والسياسة:

إن مشكلة العلاقة بين السياسة والأخلاق من أقدم المشكلات في تاريخ الفكر الإنساني وأكثرها حده[1]. حيث أكد الفلاسفة على الصلة الوثيقة بين الأخلاق والسياسة. وإنه ليس ثمة تعارض بين الواجب نحو الذات والواجب نحو الدولة، حيث نجد أفكاراً سياسية وأخلاقية صرح بها بعض فلاسفة الإغريق قبل سقراط. والتي تعد أصولاً أولى عن هذه العلاقة[2]. وعد اليونانيين الأخلاق جزء من السياسة، حيث تهتم الأخلاق بسلوك الفرد، في حين تدير السياسة حكم المجتمع الذي ينتمي إليه الفرد[3]. بمعنى آخر أن سلوك الفرد يؤثر في المجتمع وسياسة المجتمع تؤثر بدورها في سلوك الفرد[4].

ترتبط السياسة بالأخلاق ارتباطاً صميمياً، عند كل من أفلاطون وأرسطو والفلسفة اليونانية عموماً لأنهما يشتركان في موضوع واحد هو دراسة سلوك الإنسان وأفعاله ونشاطاته بوصفه عضواً في المجتمع. وكذلك وحدة الغاية التي تتعلق بتنظيم الحياة الاجتماعية وتهذيبها من أجل سعادة الإنسان، وهذا هو مفهوم اليونان

---

1 ينظر أ. نيتارنكو، الأخلاق والسياسة، ترجمة شوقي جلال، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1975م، ط1، ص 38.

2 ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة ج2، ص 185، ولمعرفة المزيد من الأفكار السياسية والأخلاقية قبل سقراط ينظر: أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية)، ص 55 وما بعدها، كذلك: ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 27 وما بعدها، والتكريتي، د. ناجي الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ص 11 وما بعدها، أيضاً: بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، ص 89 وما بعدها، كذلك آل ياسين، د. جعفر فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، ط2، منشورات عويدات، بيروت 1975، ص 145 وما بعدها، ثم النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ط1، المعارف، الإسكندرية 1964، ص 126 وما بعدها كذلك: رسل، برتراند تاريخ الفلسفة الغربية، ج1، الفلسفة القديمة، ص 61 وأيضاً: الالوسي، د. حسام، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، مطابع دار الحكمة بغداد 1990م، ص 42.

3 ينظر: الطويل، توفيق فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة الغربية، بدون مكان، 1976، ص 60.

4 ينظر: كوليه، ارفلوا، المدخل إلى الفلسفة، نقله إلى العربية وعلق عليه، أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والنشر والترجمة والنشر، ط4، القاهرة 1961، ص 91.

للسياسة[1]. ولذلك جعلوا الفلسفة أهم وسيلة لإصلاح الأخلاق والسياسة في آن واحد، وبما أن الأخلاق اليونانية الفلسفية، لذلك قرروا: إن لإصلاح للمجتمع ولا سعادة له إلا في ظل حكومة فلسفية مستنيرة، وهذا ما أكده أفلاطون[2]. وأرسطو هو الآخر يؤكد ذلك الترابط بين الأخلاق والسياسة، وإن كانت السياسة عنده أعلى العلوم وأشرفها بوصفها ذات هدف شريف ونبيل، ولكن هذا الهدف هو الخير الأعلى الذي يطلبه جميع الناس والذي تكمن فيه منفعة الجميع، هو هدف أخلاقي أيضاً وهو السعادة ذاتها، ويقول أرسطو عن هذا الخير «فالخير في السياسة إنما هو العدل، وبعبارة أخرى المنفعة العامة»[3].

والسياسة عند أرسطو أعلى العلوم وأرقاها بوصفها قائدة وموجهة ومرشدة، فالإنسان عنده اجتماعي بالطبع، والمجتمعات عنده على درجات ومراتب متدرجة في الرقي والكمال، وأرقاها جميعاً: هو مجتمع الدولة كما يصرح بذلك قائلاً: «... إن كل الاجتماعات ترمي إلى خير من نوع ما، وإن أهم الخيرات يجب أن يكون موضوع أهم الاجتماعات، ذلك الذي يشمل الآخر كلها، وهذا هو الذي يسمى بالضبط الدولة أو الاجتماع السياسي»[4].

وهكذا تبدو السياسة متقدمة على الأخلاق عند أرسطو، ولكن مع ذلك فالغاية واحدة وهي الخير في ذاته، الذي هو السعادة.

ويتفق أرسطو مع أستاذه في أن الأخلاق والتربية يجب أن يكونا مهمتي الدولة، وإن كانت الأخلاق عند أفلاطون تتقدم على السياسة، لأن السياسة الفاضلة لا تكون إلا إذا تأسست على أسس أخلاقية متينة، ولذلك نجده يضع منهجاً تربوياً دقيقاً وصار ما بغية الحصول على ساسة أفاضل ومجتمع من مواطنين صالحين[5].

---

1 ينظر: جدوع، عبد اللطيف، الفضيلة دراسة مقارنة بين أفلاطون وأرسطو، رسالة ماجستير، الآداب، بغداد، 1989، ص 156.

2 ينظر: التكريتي، د. ناجي، الفلسفة الأخلاقية، ص 70.

3 أرسطو: السياسة (السيد)، ك 3 ب7، ف1، وللمقارنة ينظر الطبقجلي، د. نزار، الوجيز في الفكر السياسي، ص 95.

4 أرسطو: السياسة (السيد)، ك1 ب1 ف1، وللمقارنة ينظر: الطبقجلي، الوجيز، ص 95.

5 ينظر: أفلاطون، الجمهورية - ك3، وللمقارنة ينظر: أفلاطون، القوانين ك 7.

وعليه يرى سانتهلير أن أرسطو كان مخطئاً في عده الأخلاق تابعاً للسياسة، وأن الحق مع أفلاطون، لأن دائرة علم الأخلاق أوسع وأشمل من علم السياسة أو القانون لأنه يتضمن النهي عن كل ما هو ضار، ويأمر بكل ما هو مفيد ونافع، في الوقت الذي تكون هناك أشياء خيرة لا يأمر بها القانون، كالإحسان إلى الفقير، وحسن معاملة الزوج لزوجه، وهناك أعمال مضرة لا ينهى عنها القانون كالكذب والحسد وغيرها[1].

إن أرسطو يقرر هذا الرأي في أول وآخر كتابه السياسة حين يقرر أن السياسة إنما هي العلم الأساسي والرئيس للعلوم الأخرى. ويعني بذلك أن السياسة لا تعني فقط العلوم الضرورية لبقاء الممالك بل تعني أيضاً العلوم التي يجب على أهل المدينة أن يتعلموها وإلى أي حد يوغلون فيها. وليبين فكرته البيان المطلوب قال: «لما كان غرض السياسة يشمل الأغراض المختلفة لجميع العلوم كانت السياسة هي علم الخير الأعلى للإنسان»[2] فكون علم السياسة فوق علم الأخلاق ليس سبب فقط أن المملكة أكبر من الفرد، وأن إسعاد أمة هو أجمل من إسعاد فرد واحد، بل سياسة فوق علم الأخلاق في درجات الشرف العلمي، وموضوعها هو أسمى من موضوعة بمقدار الفرق بين علم جزئي وبين علم كلي تام. كذلك يجعل أرسطو علم الأخلاق مقدمة بسيطة للسياسة التي هي وحدها على رأيه (ما به تماما فلسفة الأشياء الإنسانية).

ولكن مع ذلك فإن أرسطو لم يفصل بين الأخلاق والسياسة وإن كان قد ألف كتاباً في الأخلاق[3]. وآخر في السياسة إلا أنهما يتلقيان في هدف واحد، لأن خير الفرد يتفق مع الخير العام، أي خير المجتمع إذ أننا لو نظرنا نظرة عامة إلى النظرية

---

1 ينظر سانتهلير في مقدمته لكتاب علم الأخلاق لأرسطو، ص 76، كذلك ينظر: أحمد أمين في كتاب الأخلاق، ص 8، 9.

2 أرسطو: علم الأخلاق، (السيد)، ك 1 ب 1، ص 12.

3 لقد وجد الفلاسفة العرب والمسلمون في كتاب الأخلاق النيقوماخية ما يحقق الصلة بين الأخلاق والسياسة كما ارتبطت الأخلاق بالشرعية وبما ينص عليه الوحي. لمزيد من الإطلاع ينظر: الراية. أحمد، الفلسفة السياسية عند العرب، تحقيق د. عمر المالكي (د.ط)، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر 1971م، س 19 – 20، وكذلك: مطر د. أميرة حلمي في فلسفة السياسة، ص 58 – 59.

السياسية من زاوية التكامل الاجتماعي لرأينا أن في صميمها سعيٍ جاد لتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الناس، ومن هنا فليس من المستطاع إلى حد بعيد أن نعزل الفكرة السياسية عن المعنى الحقيقي للأخلاق.

ولذلك عند أولئك الذين توهموا أنهم فصلوا بين الأخلاق والسياسة[1].

حين نلاحظ أن بعض العناصر الأخلاقية قائمة في صميم نظرياتهم، ولعل السبب العميق في هذا هو أن المجتمع الإنساني، مهما تكن طبيعته وآيا كانت مقوماته، مجتمع ينهض على بعض القيم الأساسية المرتبطة بالخير والفضيلة والمساواة والعدالة والحق والواجب. فإغفال القيم الأخلاقية[2] في نظرية من النظريات هو إغفال

---

1 دعا بعض المحدثين الغربيين إلى استقلال السياسة عن الأخلاق، وعدو الأخلاق جسراً تستخدمه السياسة لتوطيد أركانها وإن اقتضت الحاجة تستخدم هذه الأخيرة صوراً لا أخلاقية، حيث يذهب مكيافيللي (1469 – 1527) إلى أن السياسة وتدهورها يرجع إلى تدخل الأخلاق، وينادي بفصل الأخلاق والدين عن السياسة نتيجة لممارسة رجال الكنيسة والضغط على مجريات الأمور السياسية حيث يفرق تمام التفريق بين دراسة السياسة ودراسة الأخلاق ثم تأكيده على عدم وجود أي ترابط بينهما، للإيضاح ينظر: شرف، د. محمد جلال، ود. علي عبد المعطي، خصائص الفكر السياسي في الإسلام وأهم نظرياته، (د.ط)، دار الجامعات المصرية، والإسكندرية 1975م، ص 20 – 21 وكذلك ينظر: نيقولا، مكيافيللي، الأمير، تعريب خير حمادة، ص 35، وأيضاً: أ. نيتارنكو، الأخلاق والسياسة، ص 46.

2 لقد اهتم فلاسفة الغرب الإسلامي بموضوع القيم الأخلاقية حيث يربط ابن بأجه بين الكماليات أي الفضائل الأخلاقية وبين الأفعال الإنسانية من ناحية والأفعال البهيمية من ناحية أخرى. إذ يجعل غاية فلسفته السياسية والأخلاق العقلية. للإطلاع ينظر: الفاخوري، حنا، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، ص 348، كذلك شيخ الأرض، تيسير، ابن بأجه، ط1، دار الأنوار، بيروت 1965، ص 108. أما ابن الطفيل فيقول أن سعادة الإنسان وخلاصه من الشقاء يتم بدوام الاتصال ومشاهدته الوجود الواجب الوجود، وإن الأخلاق عنده من حيز العقل لا من حيز الدين ينظر: فروخ، د. عمر، ابن طفيل وقصته حي بن يقظان، ط3، دار لبنان للطباعة والنشر بيروت 1982، ص 101، كذلك صالح، مدني، ابن طفيل قضايا ومواقف، (د.ط)، دار الرشيد للنشر، بغداد 1980، ص 81 وما بعدها. وكذلك يوضح ابن رشد الصلة بين الأخلاق والسياسة وأهمية القيم الأخلاقية بالنسبة للسياسة من خلال تعريفه لعلم السياسة: بأنه يتضمن الأفعال التي يقوم بها الإنسان بالإرادة التي مبدأها الوجود الإنساني أي الإرادة. للاستزادة حول هذه العلاقة وأهمية القيم الأخلاقية ينظر: ابن رشد تلخيص السياسة د. حسن ألعبيدي، ص 137، وما بعدها.

متعمد من صاحبها واتجاه منه إلى الإشادة بالغرائز الأنانية التدميرية الكامنة في الإنسان[1].

فغرائز الإنسان كما ذهب إلى ذلك العالم (فرويد)[2] منها ما هو أناني تدميري ومنها ما هو إيثاري بنائي ومعنى هذا أن الإنسان مجموعة من الاستعدادات بعضها يسعى إلى الشر وبعضها يميل إلى الخير. فأصحاب النظريات التي تهدد الأسس الأخلاقية للمجتمع يعتمدون دون ما شك على إبراز الطابع الهرمي ألتدميري في استعدادات الإنسان.

لكن المتعمق في الحياة الإنسانية يرى أن الإنسان المتكامل هو الذي يوفق بين هاتين الطائفتين من الغرائز. وعلى ذلك فلابد للنظرية السياسية من أن تعنى بتحقيق الانسجام في المجتمع الإنساني بحيث يصبح مجتمعاً متكاملاً يحقق السعادة لأفراده. والنظرية السليمة هي التي تكفل للفرد رضا وإشباعاً من جانب وتحقق للجماعة. استقراراً وانتظاماً من جانب آخر. وكفالة الرضا والإشباع للفرد ليس بالأمر اليسير ذلك لأن الإنسان كفرد ينزع بطبعه نزعة أنانية، ويسعى لتحقيق مطالبه العاجلة ويطالب بحقوقه وهو غافل عن واجباته، فالنظرية السياسية السليمة هي التي تضع ميزاناً تشغل الحقوق إحدى كفتيه والواجبات كفته الأخرى وتتحقق السعادة بتعادل الكفتين فلا تطغي إحداهما على الأخرى[3].

إذن علم السياسة لا ينفصل عن علم الأخلاق عند أفلاطون[4]. أما أرسطو فهو الآخر أعطى أهمية للأخلاق لا تقل عن اهتمامه بالعلم السياسي، إذ جعل نظريته السياسية ترتبط بالأخلاق ارتباطاً وثيقاً[5]. وهذا ما نلاحظه ظاهراً في أفكاره

---

1 ينظر: الشنيطي، د. محمد فتحي، نماذج من الفلسفة السياسية، ص 5.

2 طالع تفصيل ذلك في كتاب (الشخصية بتحليل فرويد) لكلفن هال، ترجمة الدكتور محمد فتحي، مكتبة القاهرة الحديثة، 1960م، ص 74 وما بعدها.

3 ينظر: الشنيطي، نماذج من الفلسفة السياسية، ص 5 – 6.

4 ينظر: توشار، جان، تاريخ الأفكار السياسية، ج1، ص 52، وكذلك: أبو ريان، د. محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية)، ص 257، وما بعدها.

5 ينظر فخري، ماجد، أرسطو، 106، وكذلك: ينظر، قاسم، د. عبد الستار، الفلسفة السياسية والتقليدية، ص 136.

السياسية. ولاسيما فيما يتعلق بالمجتمع وعلاقة الناس فيما بينهم. وكذلك يضع أرسطو أسس ومقومات الحياة المدنية السعيدة. ونرى ذلك مفصلاً في كتابه الأخلاق الينقوماخيه الذي وضع فيه الأسس الأخلاقية التي تقوم عليها سعادة الإنسان. وجاء كتاب السياسة ليضع الأسس العملية لتحقيق هذه السعادة[1].

ومما تقدم يتبين وحدة الأخلاق والسياسة. عند أفلاطون وأرسطو وما يدلل على هذه الوحدة، أن الدولة بوصفها مؤسسة سياسية تشكل حياة أخلاقية، فالأخلاق هي قانون الدولة، ذلك أن الحق والخير والصدق، والفضيلة والسعادة التي هي معان أخلاقية، تعد من أوليات الدولة المهمة، لكونها تسعى إلى تحقيق خير وسعادة المجموع.

رابعاً: اقتران التربية بالأخلاق والسياسة:

أ – دور التعليم في رقي الفرد والمجتمع.

للتعليم أهمية كبيرة في حياة الإنسان، فله فائدة معرفية عامة تتجسد في تحصيل الفرد على معلومات وخبرات فنية، وعلمية نافعة، وله بجانب ذلك فوائد تربوية أخلاقية مهمة أيضاً في إكساب المرء عادات، سلوكية طيبة ومهذبة. وكون العلم أساس رقي الفرد والمجتمع ومقياس تقدمه حقيقة واضحة وبديهية لا يختلف عليها اثنان، فخير ما يباهي ويفاخر به الإنسان أخاه الإنسان، هو ما يملكه من علم ومعرفة.

ولذلك نجد الشعوب والأمم المختلفة عندما تفتخر وتباهي الأمم بماضيها المجيد وحضارتها المشرقة إنما تستند إلى ما وصلت إليه حضارتها القديمة من مستوى رفيع من العلم والمعرفة، وإذا ما عدنا إلى وقتنا الحاضر، الم يكن العلم هو الأساس في قوة الدولة وتفوقها على أقرانها من الدول والشعوب الأخرى؟ وليس العلم هو العلم

---

1 إن دارس الفكر العربي الإسلامي يلاحظ منذ نشأته بوجود ترابط بين الأخلاق والسياسة، ولغرض الاستزادة حول هذا الموضوع ينظر: محمد، د. فاضل زكي، الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره.، ص 34، كذلك ينظر: ماجد، د. عبد المنعم، التاريخ السياسي للدولة العربية، مطبعة الانجلو المصرية، القاهرة 1956م، ص 137.

المادي وحده وإنما العلوم الإنسانية أيضاً بما فيها من علوم نفسية واجتماعية أخلاقية وتربوية وسياسية ودينية، ولذلك نجد كل المفكرين الأخلاقيين والسياسيين والمصلحين الاجتماعيين، عندما يريدون لنظرياتهم النجاح والاستمرارية، يحاولون تأسيسها على أسس علمية متينة ورصينة، وهذا هو شأنهم في مختلف العصور والحقب التاريخية[1].

إن هدف التعليم - كما يراه أفلاطون - هو توجيه الشباب إلى معرفة القوانين الصحيحة، لأن لهذه القوانين أثراً فعالاً في تكوين أخلاق المواطن ثم في تكوين أخلاق المجتمع كله، لذلك فإن نظام التعليم ينبغي أن يكون إجبارياً، وتحت رقابة الدولة، لكي يتحقق الهدف التربوي منه وهو خلق المواطن الصالح الذي يعتمد صلاحه على قدر ما يحصل عليه من علم ومعرفة يؤهلانه لاتزان وجداني خاضع لقوة عقله، تلك القوة التي تسيطر على ما عداها من قوى الكائن البشري، ومن كان كذلك كان مواطناً فاضلاً يصلح لإشاعة العدالة بين أبناء مجتمع تتصاعد درجات فضائله باضطراد لارتباطه بمبادئ التخصص الوظيفي بين أعضائه[2].

لقد خص أفلاطون التعليم بحيز كبير من اهتمامه إلى الحد الذي دفع بعضهم إلى عدّه موضوع (الجمهورية) الأساس، ولا غرابة في ذلك طالما أن أفلاطون قد عد الدولة منظمة تعليمية إذا صلح تعليم مواطنوها استطاعوا بيسر أن يتبنوا أصل الصعاب التي تعترضهم أما إذا أهمل التعليم فإن أي عمل آخر تؤديه يكون غير ذي شأن[3].

وأرسطو يتابع أستاذه في دور التعليم وأهميته العقلية في ترقية الفرد والمجتمع ويتفق كثيراً مع أفلاطون في مجال الأخلاق والسياسة حيث قرر أن الفضائل العقلية بما أنها تحقق إنسانية الإنسان فهي أسمى الفضائل على الإطلاق، وأنه يلتقي مع أستاذه في

---

1 ينظر: التكريتي، د. ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية، ص 23 - 61 - 62.

2 ينظر: عبد القادر، علي أحمد، تطور الفكر السياسي (الإغريق الأقدمون) القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، 1970، ص 83.

3 ينظر: صالح، محمد غانم، الفكر السياسي القديم، جامعة بغداد، كلية القانون والسياسة، ص 74؛ ولمزيد من الإطلاع على هذا الجانب عند أفلاطون ينظر: طه جزاع، فلسفة أفلاطون السياسية عند مفكري الإسلام، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1994، ص 34. وما بعدها.

نقاط كثيرة في مشروع تربية المدينة فهناك تشابه كبير بين كتاب السياسة لأرسطو[1] وكتاب القوانين لأفلاطون[2].

إن فلسفة أفلاطون وتلميذه أرسطو فلسفة أخلاقية تربوية في المحصلة النهائية ذلك أنهما لم يعرفها بعد مفهوم العلم للعلم، وإنما العلم لغاية، وهذه الغاية أخلاقية، لذلك كانت كل فلسفة أفلاطون مكرسة لتحقيق هذه الغاية. وأرسطو على الرغم من محاولته الخروج عن نهج أستاذه إلا أنه سار في الطريق نفسه الذي سار فيه أفلاطون. وكان أفلاطون متفائلاً من إمكانية تحقق هذه الغاية الأخلاقية، وذلك من خلال مشروعه المقترح لتربية الحراس والحكام في الجمهورية، ذلك المشروع الذي ينطوي على مراحل تربوية متدرجة في الصعوبة تتماشى مع المستوى الذهني المعني والمرحلة العمرية المناسبة، والذي عدل وحور فيه في كتاب القوانين[3].

ويبدو أن أرسطو في دولته المثالية لا يأخذ بمنهج أستاذه أفلاطون المقترح في الجمهورية. فيما يخص التربية الفلسفية والرياضية والهندسية ولكنه يتفق معه في كتاب الأخلاق عندما يأتي على امتداح الفضائل العقلية وخاصة الفلسفة[4] ولكنه يتأثر كثيراً في كتابه (السياسة) بالمشروع التربوية الذي يقترحه أفلاطون في (القوانين) كما ورد في بعض الأفكار التي نوقشت في حوار (السياسي) حيث نجد تشابهاً فيما يخص التربية الفنية الأدبية وكذلك التربية البدنية[5].

ب - التربية البدنية المبكرة:

تبدأ هذه التربية في عمر مبكر جداً في حياة الإنسان، وذلك لأن الدولة المثالية

---

1 يرى زيلر أن هذا الكتاب عند أرسطو هو أغنى ما ورد لنا من الكتب القديمة في هذا الجانب لمزيد من الإطلاع ينظر:

Zeller F. Aristotle Earlier Ferric patties p. 288.

2 ينظر: جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج1، ص 107 - 108، قارن أرسطو، السياسة ك 4 - 5، مع أفلاطون، القوانين، ك 7.

3 ينظر: أفلاطون، القوانين، ترجمة حسن ظاظا، ص 347 - 349، كذلك المقدمة، ص 22.

4 ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص ك 6، كذلك ينظر للمقارنة: أرسطو الأخلاق، ك2.

5 ينظر: أفلاطون، القوانين، ك 7، كذلك ينظر للمقارنة، أرسطو، السياسة ك 4 - 5.

يعتمد بناؤها عند أفلاطون وأرسطو على إعداد الإنسان الفاضل الصحيح الجسم والعقل[1].

ويتفق الاثنان على أن مرحلة الإعداد هذه يجب أن تبدأ منذ مدة العزم على الزواج، حيث يتفق الاثنان على ضرورة توفر شروط معينة لكي يكون الزواج فاضلاً، كالسن بالنسبة للزوجين، إذ يقول أرسطو «لأنه يترتب أن لا يكون بون شاسع بين أعمار الأبناء وأعمار الآباء. وإلا لما انتفع الآباء المسنون بما يكنه لهم أبناؤهم من معرفة الجميل، ولما انتفع الأبناء بمؤازرة آبائهم - ويترتب أن لا يكون أيضاً تقارب مفرط بين أعمار الآباء والأبناء. لأن هذا التدني تلازمه مكارة كبيرة، إذ يقل معه الحياء والاحترام نحو الآباء حديثي السن»[2]. وأن يكون الأزواج أصحاء وأقوياء الأبدان يتصفون بالحكمة والشجاعة سليمي العقل والجسم، ولكي يكون الزواج فاضلاً وتكون فضيلته مضمونة لابد أن يكون من مهمة الدولة رعايته وتنظيمه لكي تضمن ولادة نسل طيب وصالح، إذ ينبغي رعاية النساء الحوامل، من خلال التمارين الرياضية التي يلزم أداؤها لنضمن سلامة الأجنة وصحتهم وهم في بطون أمهاتهم لكي تتقوى أجسامهم[3]. ويقول أرسطو بهذا الصدد أن على الحوامل «أن يعتنين بأجسادهن، دون أن يسترسلن إلى الرخاوة، وأن يكتفين بغذاء خفيف وهذا أمر

---

1 ينظر: د. فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، مؤسسة التأليف والنشر دار الكتاب العربي، القاهرة 1967م، ص 59، 105، إن التربية هي الهدف الرئيس في محاورة الجمهورية حيث خصص أفلاطون نظاماً مفصلاً للتربية يشتمل على مراحل مستدرجة تنتهي إلى أعلى المراحل، كذلك ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 420 وما بعدها، وهنا تكمن العلاقة بين الفلسفة والتربية، وأيضاً ينظر: أمين، أحمد (و) محمود، زكي نجيب، قصة الفلسفة اليونانية، ط7، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، ص 125، إذ يشير إلى أن غاية الدولة سعادة مواطنيها ومساعدتهم للوصول إليها عن طريق التربية، كما أكد ذلك وولتر ستيس ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 193 أن للدولة وظيفة أولية تربوية يتم من خلالها تحقيق غاية الدولة ويتفق معه، د. محمد علي أبو ريان الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية)، ص 281. أيضاً: د. محمد عبد الرحمن مرحبا في كتابه من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة العربية، ص 144.

2 أرسطو: السياسيات، (بربارة)، ص 405.

3 ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ك5، ص 359 - 361، وكذلك قارن القوانين ك 7، ص 324، وينظر أيضاً: أرسطو، السياسة، ك4 ب 14، ص 287.

يسهل تحقيق على المشرع، إذ فرض عليهن أن يسرن كل يوم سيراً معتدلاً، لا كرم الآلهة، التي تكرم بالسهولة على شؤون الولادة. بيد أنه لابد لأرواحهن بعكس أجسادهن، من أن تتسلم الدعة والطمأنينة[1]. إذ يظهر أن الأجنة تتأثر بتأثيرات الحوامل، كما تتأثر النباتات بالأرض التي تحملها»[2].

كذلك يقرر أرسطو ومن قبله أستاذه ضرورة إجهاض الأجنة المشوهين[3]، الزائدين على الحد المقرر للسكان، وأولئك الذين نبتوا من زواج غير شرعي لا تقره الحكومة أو من زواج ضعفاء، فيجب أن يعمد إلى الإجهاض قبل أن تحضا الأجنة بالشعور والحياة[4]. وليكن الحد في الإجهاض، بين ما هو حلال وما هو حرام الشعور والحياة[5]. وإن عبقرية أفلاطون؛ وتلميذه لم تغفل تلك الأهمية الخطيرة للتربية البدنية

---

1 هذه الملاحظة هامة جداً وقد أثبتها العلم الحديث. ولا عجب في ذلك لما بين الجسد والروح من تمازج عجيب، إذ ليس في الإنسان جوهران مستقلان بل جوهران ناقصان من جهة النوع، لاحتياج الواحد إلى الآخر، ومن ائتلافهما ينبثق كائن عاقل واحد ينصرف كشخص بقوى متعددة، ومن ثم الرجل يجني على أولاده عندما يسبب لامرأته الحامل حزناً وكدراً وغم، وبالعكس فمن واجبه أن يوفر لها أسباب الراحة والدعة والهناء.

2 أرسطو: السياسيات (بربارة)، ص 408، كذلك للمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة، ص ك 4، ص 290.

3 كان يعمد الأقدمون من يونان ورومان للتخلص من الأطفال الرضع، في أحد أمرين: العرض أو الطرح، فالعرض كأن يقوم بوضع الأولاد في مكان يستطيع من يودّ ذلك لرغبة أو رحمة أن يلتقطهم فيه أحد. وأما الطرح فكان يقوم بإلقائهم في مكان بعيد يكونوا فيه عرضة للضواري أو العوامل الطبيعة.
ينظر: السياسيات، تعليق، بربارة، ص 408.

4 اعتقد الأقدمون وجاراهم في ذلك الاعتقاد كثير من العلماء حتى في عصرنا، أن الجنين الذكر يحظى بالشعور والحياة بعد أربعين يوماً، وأن الأنثى تحظى بها بعد ثمانين يوماً تقريباً ولذلك رأى الفيلسوف أن الإجهاض قبل ذلك الأوان حلال وبعده حرام، ولكن كيف يمكن الفصل بين الذكر والأنثى؟ فيجب أن لا يعمد إلى الإجهاض إلا قبل اليوم الأربعين، إلاَّ أن الكنيسة الكاثوليكية تحرمه بصورة مطلقة. ونحن بوصفنا مسلمين نعتقد أن الجنين يحظى بالشعور والحياة ويستمدها من النفس البشرية، منذ أول لحظة يمتزج فيها العنصر الذكري بالعنصر الأنثوي. إذ حينئذ يخلق الله في ذلك الجوهر المادي جوهر الروح البشرية التي تكيف الجوهر المادي وتداخله وتشرف على تطوره ومصيره وتجعله طبيعة واحدة، هي طبيعة الإنسان
للاستزادة ينظر: تعليق لطفي السيد ضمن كتاب السياسة لأرسطو، ص 290.

5 ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 409، ولذلك السياسة، ك 4، ص 491.
وللمقارنة ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 361، وأيضاً: القوانين ك7، ص 325.

من حياة الطفل عقلياً وبدنياً، حيث يؤكد أفلاطون على أهمية التربية البدنية[1] سواء عن طريق تنظيم الغذاء للطفل للأم وكذلك للتمارين الرياضية التي تبدأ منذ مدة الحمل والحضانة، حيث يربط بين الحركة الاهتزازية التي تقوم بها الحاضنة وفائدتها لأعضاء الجسم وحركة الدم والنوم الصحيح، أي أن أفلاطون يربط بين هذه الحركة الاهتزازية وفسلجة الأعضاء[2].

ويبدو أفلاطون وهو يعالج هذه الناحية التربوية، وكأنه عالم نفس في القرن العشرين، عندما يعطي للمدة المبكرة جداً في حياة الطفل دوراً مهماً في تكوين شخصيته المستقبلية، فهو مصيب تماماً عندما يقرر بأن الطفل في تلك المدة من الرقة والمطاوعة، بحيث يكون عجينة رخوة يمكن تشكيلها بأي شكل، ولذلك فإن الطريقة المثالية في تربية الطفل التي يراها أفلاطون هي في الطريق الوسط بين القسوة والتدليل، فهو يؤكد على ضرورة اللين عندما تكون هناك حاجة واستعمال القسوة مع الطفل عندما يبدي بعض المشاكسات. إذ يؤكد أفلاطون على ضرورة سلوك مبدأ وسط في تربية الطفل، بين التدليل المسرف والشدة المفرطة، وأن يؤخذ باللاذئذ والآلام، وعلى النساء الحوامل أن يؤخذن بهذه القاعدة في المزاج المتوسط بين اللذة والألم أثناء مدة الحمل، وأن تخضع العملية التربوية هذه لرقابة حكومية دقيقة من لدن مسئولين تربويين تعينهم الحكومة[3].

ولقد لقيت هذه المبادئ الأفلاطونية ترحيباً لدى أرسطو فيما يخص التوسط بين اللين والشدة وفي اللاذئذ والآلام، حيث يعدها أفضل وسيلة تربوية في بناء الدولة

1 لقد اهتم فلاسفة الإسلام بالرياضة وتعليمها لاكتساب الفضيلة الصحيحة للجسم، لغرض الاستزادة ينظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 127، وكذلك ينظر: إخوان الصفا، ج4، ص 129، ويقارن: ابن بأجه، الرسائل الإلهية، ماجد فخري، ص 41، حول أهمية الرياضة، كذلك ينظر: ابن رشد، تلخيص السياسة د. حسن ألعبيدي، ص 82. حيث عد الرياضة من الفضائل المهمة التي يجب أن نغرسها في نفوس الأطفال.

2 ينظر أرسطو، السياسيات، ص 423 إلى 428، وللمقارنة ينظر: أفلاطون الجمهورية، ك 2، ص 47، ويقارن: القوانين، ك 7، ص 331.

3 ينظر: أفلاطون، القوانين، ك 7، ص 322 – 326، للاستزادة ينظر:
عبد اللطيف جدوع، الفضيلة دراسة مقارنة بين أفلاطون وأرسطو، ص 134.

المثالية[1]. ويتابع أستاذه في تأكيد رقابة الدولة على التربية محذراً من إهمالها حيث يقول «فحينما كانت التربية مهملاً أمرها أصاب الدولة من ذلك مصيبة مشئومة»[2].

وفي الوقت الذي يرى أفلاطون ضرورة تجنب كل ما يثير النكد والعويل عند الطفل في السنين الأولى وأن نهيئ له كل ما يثير لديه مشاعر الرضا والهدوء، يؤكد أرسطو العكس حينما يقول: «من الخطأ الكبير أن تتصدى القوانين لكبت صراخ الأطفال وعويلهم، بل على ضد من ذلك إنما هو وسيلة للنمو وضرب من المران للجسم»[3].

يرى أرسطو ضرورة الابتعاد عن أي تعب ذهني وجسمي من قبل الأطفال إلى سن الخامسة، ذلك لأن الغاية عند الفيلسوفين من هذه التمارين البدنية هي اكتساب الجسم الصحة والرشاقة والجمال، حيث يتفق أرسطو مع أستاذه في كون أية متاعب عنيفة تعيق النمو وربما تحدث تشوهات جسمية[4].

وكذلك يؤكد أرسطو على ضرورة الاستيقاظ المبكر حيث يتفق مع أستاذه في ضرورة النشاط للجسم واستبعاد الكسل عندما يقرر ضرورة تجنيب الأطفال الكسل بالمشاق البدنية والذهنية وذلك في حدود السنة الخامسة ما عدا ذلك الذي يكسبهم النشاط ويجنبهم الكسل والخمول أو التثاقل[5].

ج – التربية الفنية والأدبية.

على الرغم من حملة أفلاطون الفنية على الشعر والفن عموماً، إلا أنه لا يرفضها كلياً، وإنما يرفض من الشعر ذلك النوع الذي يصف الآلهة بصفات مشينة

---

1 ينظر: أرسطو، السياسة، ك5، ص 302، ويقارن مع أفلاطون، القوانين ك 7، ص 325.

2 أرسطو: السياسة، ك 5، ب 1، ص 296.

3 أرسطو: السياسة، ك 4، ب 15، ص 293، وللمقارنة ينظر: أفلاطون، القوانين ك 7، ص 323، 324.

4 ينظر: أرسطو: السياسة، ك 4، ب 15، ص 293، وللمقارنة ينظر: أفلاطون، القوانين ك 7، ص 319، 320.

5 ينظر أرسطو: السياسة، ك 4، ب 15، ص 293، وكذلك يقارن: أفلاطون، القوانين ك 7، ص 346، 347.

بعيدة عن التقديس والاحترام، وكذلك يرى ضرورة أبعاد القصص المرعبة والمخيفة وتلك التي لا تشتمل على تمجيد للبطولة وصفات الحكمة والشجاعة وهو يرفض شعر المأساة والملهاة بوصفهما مرذولين، ويرى ضرورة الإبقاء على ما يجل الآلهة ويمجد صفات البطولة والفضيلة عموماً[1].

إن أفلاطون يرفض الفن والشعر لكونه لا يريد من وراء ذلك تعليم الفن للفن وإنما الغاية أخلاقية فلا يقبل منه إلا ما يساعد على تنمية وترسيخ قواعد أخلاقية معينة من جهة[2]. ومن جهة أخرى يرفض أفلاطون الشعر والفن بوصفهما محاكاة، والمحاكاة عنده مرذولة لأنها تمثل مرتبة متدنية في الوجود ولذلك فإن نصيبها من الحقيقة ضئيل جداً، والشعر والفن محاكاة للمحاكاة فهو وجود من الدرجة الثالثة، وهو أدنى مرتبة في الوجود. وهو تثمل أدنى مرتبة من الحقيقة، ومن هذا المنطلق يرفضها أفلاطون كلياً[3].

أما أرسطو فإن نظرته إلى الشعر مخالفة تماماً لنظرة أستاذه ذلك أنه لا يعد الشعر كله مرذولاً وهو يؤكد مثل أفلاطون على أن الشعر محاكاة، لكنه لا يعد كل محاكاة رذيلة مثلما ذهب إلى ذلك أستاذه، وإنما يعد الشعر فاضلاً أو مرذولاً حسب الموضوع الذي يحاكيه، فشعر الملهاة يعد مرذولاً لأنه يحاكي النقيصة الموجودة في الهزل الذي يعده أرسطو قبيحاً يجلب النقص[4]، أما شعر المأساة عند أرسطو فيعد فاضلاً[5]،

---

1 ينظر: كواريه، مدخل لقراءة أفلاطون، ص 138 - 139، وللمقارنة ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ك 10.

2 ينظر: سباين، جورج، تطور الفكر السياسي، ج1، ص 76.

3 ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ك 10، ولمزيد من الإطلاع ينظر: عبد الطيف جدوع. الفضيلة دراسة مقارنة بين أفلاطون وأرسطو، ص 132، وما بعدها.

4 ينظر: أرسطو فن الشعر، ترجمة، بدوي، القاهرة، 1953، ص 9 وما بعدها، حول دراسة فن الشعر ونشأته ينظر: مهدي، د. ثامر، منطق الحكم الجمالي، رسالة دكتوراه، الآداب، الكوفة 1997، ص 33 وما بعدها.

5 لقد كتب في فن الشعر عدد من فلاسفة الإسلام وخصوصاً في الشعر الذي يؤدي إلى الفضيلة والتربية، حيث ينظر في هذا الجانب: الفارابي رسالة في قوانين صناعة الشعراء، ص 151، 152، وما بعدها وكذلك ينظر: ابن سينا، الفن التاسع من كتاب الشفاء، ص 168، وما بعدها، ويقارن كذلك: بن رشد، كتاب أرسطو في الشعر، «ضمن كتاب أرسطو طاليس فن الشعر». ط2، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت 1973م، ص 206، وما بعدها وكذلك ينظر: ابن رشد، تلخيص السياسة د. حسن ألعبيدي، ص 92 وما بعدها.

لأنه يثير الرحمة والخوف المؤدي إلى التطهير من بعض الانفعالات، وهو يتضمن محاكاة من هم أفضل منا ولكي تكون المأساة فاضلة يشترط أرسطو أن لا يظهر فيها الأخيار منتقلين من السعادة إلى الشقاء والأشرار منتقلين من الشقاء إلى السعادة[1].

وعلى الرغم من ذلك التباين في موقف أفلاطون وأرسطو من الشعر، إلا أن أفلاطون أقرب بروحه إلى الشعر والأدب والفن عموماً من أرسطو، ولذلك يقول بدوي «على الرغم من أن أفلاطون قد دعا إلى طرد الشعراء من مدينته الفاضلة. فإنه لم يوجد بين الفلاسفة من كان أحق بالشعر وأغنى بالشاعرية من أفلاطون، محاوراته يسري فيها عرق شعري دافق، ويلوح أنه قد ندم على قراره ذلك بأبعاد الشعراء، وعاد يكفر عنه في كتاب النواميس»[2].

ويرى بدوي أن لأفلاطون من الأثر الكبير على أرسطو بحيث دفعه إلى أن يؤلف كتاباً في الشعر لأنه كان تلميذه يتلقى عنه في الأكاديمية[3]. ومن دلائل الروح الفنية الشاعرية عند أفلاطون نظريته في الموسيقى بوصفها وسيلة تربوية مهمة[4]. ويتفق معه أرسطو في أن بها من الأثر البالغ على المشاعر والانفعالات والعواطف الإنسانية الشيء الكثير لأنها تهذبها بما تحدثه في النفس من توافق واتساق وتناغم يشبه ذلك الإنسان والتوافق في الأنغام الموسيقية فهي تساعد على غرس السلوك الحسن، المهذب، وطرد السلوك الشاذ الضار الذي لا يتوافق مع طبيعة النظام والانسجام الموجود في تلك الأنغام[5].

---

1 ينظر: أرسطو، فن الشعر، بدوي، ص 12، وما بعدها، وللمقارنة ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ك10، ولمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع ينظر: مهدي د. ثامر، منطق الحكم، رسالة دكتوراه، الآداب، الكوفة، 1997، ص 103 وما بعدها.

2 بدوي: في مقدمة لكتاب أرسطو في الشعر، ص 45.

3 ينظر: أرسطو، فن الشعر، ترجمة بدوي، ص 12، وما بعدها كذلك: بدوي المقدمة، ص 48 – 49، وقارن: أفلاطون، الجمهورية، ك 3.

4 حيث يرى بهذا الخصوص ابن رشد أن الموسيقى تساعد على تهذيب النفس وتمكنها من اكتساب الفضائل الإنسانية وخصوصاً الخلقية. لمزيد من الإطلاع
ينظر: ابن رشد، تلخيص السياسة د. حسن ألعبيدي، ص 82 – 93.

5 ينظر: أرسطو، السياسة، ك 5، ص 304 – 306 – 130، ويقارن: أفلاطون، الجمهورية، ك 3، وكذلك: القوانين، ك 7.

ويتساءل أرسطو بشأن هذا الموضوع أينبغي للتربية أن تشتمل على الموسيقى أم أنها لا تحتاج إليها؟ وبماذا توصف؟ اعلم هي أم لعب أم قضاء وقت؟ ثم لا يلبث أن يجيب عن هذه التساؤلات قائلاً: مع أن الفنون لها القدرة على تكوين شخصية الإنسان وتهذيب طباعه إلا أن للموسيقى أثراً خاصاً في الإنسان إذ أن تعلم هذا الفن ضروري جداً ولكن ينبغي أن لا يؤثر هذا في الإنسان مستقبلاً بحيث يجعله رخو الجسم[1]. إن الموسيقى ضرورية لعدة أسباب، من بينها أنها تبعث اللذة سواء كانت مصحوبة بالغناء أو أنها مجردة منه، وهي تفيد كل الأعمار وكل أنواع الأخلاق وكل الأمزجة وهناك ضرورة أخرى تجعلنا نأخذ بها وهي تستعمل للترويح عن النفس فهي بمثابة الاستراحة لها، والموسيقى أيضاً تفيد النفس والخلق معاً. إذن فمنفعة الموسيقى تكمن في كونها مصدر للتسلية أو للتربية الأخلاقية أو لإحداث اللذة أو التطهير[2].

ويذهب أرسطو في تعليم الأطفال إلى ضرورة أو وجوب تعليم الأطفال الفنون المختلفة كفن الرسم الذي يعلمهم الجمال في الجسم الإنساني والتصوير والنحت الذي يرمز لأفكار خلقية. أما الموسيقى فإن تعلمها يكسب الطفل ميزة خاصة تفيده في المستقبل، فالموسيقى يتعلمها الأطفال لا لهدف أن يكونوا عارفين مهرة في المستقبل وإنما من أجل أن تكون لديهم خبرة النقاد. «بما أن المساهمة في الأعمال الموسيقية غايتها إبداء الرأي لغرض أن يتعلم الأولاد استخدام آلات الطرب أحداثاً على أن يعتزلوا استخدامها كباراً لأنهم يمسون إذ ذاك قادرين على إبداء رأيهم في أجمل العزف[3]». وقبل أرسطو وجد أفلاطون أن الموسيقى تعلم العقل الحكم الصائب لاحقاً فيقول: نعزو إلى تهذيب الموسيقى شأناً خارقاً فإن الإيقاع واللحن يستقران في

---

1 حيث يؤكد ابن رشد ومن قبله أفلاطون على ضرورة التوازن بين الرياضة والموسيقى يعدهما وسائل لتحقيق الغاية، ولمزيد من الإيضاح يقارن: أفلاطون، الجمهورية، ك3، ص 78، 79 وكذلك ابن رشد، تلخيص السياسة، د. حسن ألعبيدي، ص 97، وما بعدها، وأيضاً أرسطو، السياسة (السيد)، ص 305.

2 ينظر: أرسطو، السياسة، ك 5، ص 306، ومزيد من الإطلاع ينظر، السامرائي، سناء، أصول الفلسفة أرسطو الجمالية، رسالة دكتوراه، بغداد 1995، ص 49.

3 أرسطو، السياسة، ك 5، ص 304.

أعماق النفس ويتأصلان فيها فيبثان فيها ما صحباه من الجمال «فيجعلان الإنسان حلو الشمائل إذا حسنت ثقافته وإلا كان الحال بالعكس، ومن حسنت ثقافته الموسيقية فهو نظر ثاقب في تبين هفوات الفن وفساد الطبيعة فيفندها ويمقتها مقتاً شديداً. ويهوى الموضوعات الجميلة فيتغذى بها فينشأ شريفاً صالحاً وإذا كان منه ذلك وهو يعد فتى، دون سن الرشاد، قبلها تبرز في تلك الأمور حكماً عقلياً، فإنه متى بلغ رشده، يزاد ولعاً بها»[1].

ويقول أرسطو: أن حداثة السن أخطر سنوات العمر، فإن الإنسان في أغلب الأحيان يتعلق بأول ما يعرفه أو يعتاده، لذلك فإن هذه المرحلة تحتاج إلى العناية والتوجيه والإرشاد وأقصد هنا ضرورة وضع رقابة على ما يعرض أمام الأطفال سوءا كانت أحاديث أم أناشيد أو مشاهد تمثيلية أو رسوماً أو أشعاراً فلا يقبل من الأعمال الفنية إلا ما اتصفت بطابع الحشمة واللياقة[2].

المبحث الرابع: الدولة المثلى عملياً عند أرسطو

لم يكن أرسطو أقل عناية من سابقيه بتقديم صورة واضحة للحياة المثالية والمدينة الفاضلة، أما الحياة المثالية فقد سبق لأفلاطون إن حددها في قيام كل فرد بما خصته الطبيعة به من قدرات بحيث ينصرف المنتج إلى العمل الإنتاجي والحارس إلى الإعداد العسكري والحاكم إلى الحكومة التي يوجه بها الدولة. وعلى أساس هذا التخصص تتحقق العدالة وتنتج عنها السعادة التي تنعم بها الدولة.

ولم يختلف أرسطو عن أفلاطون في تصوره للتمييز الطبقي والوظائف المقررة لكل طبقة بل لقد مضى في هذا الطريق إلى حد تقديس ما يترتب على هذه النظرية من تقسيم الطبيعة هذا التمييز بحيث أنزل العمل اليدوي إلى أدنى مستوى وارتفع بالحياة النظرية والتأمل إلى أرفع المستويات، بل إن آراءه التي ذكرها في التمييز بين الطبقات على أساس نوعية الأعمال التي تقوم بها تكاد تتناقض ولا تتسق مع دعوته إلى

1 أفلاطون: الجمهورية (خباز)، ص 95.

2 ينظر: أرسطو، السياسة (السيد)، ص 306، وما بعدها.

وجوب احترام رأي الأكثرية وما كان قد وثق فيه من الحكمة التي ذكرها عندما كان بصدد اختيار أفضل الحكومات[1].

ويكفي لبيان غلوه في المثالية أن تراجع عن رأيه في الرق وفي الحياة المثالية التي ينبغي أن تكون غايتها تربية المواطن الحر وقد ارتبط رأيه في الرق برأيه في الحياة المثالية ذلك لأن أول شرط هذه الحياة هو التحرر من العمل اليدوي لأنه عمل يحط من شأن صاحبه بل يغير جسمه ويفسد روحه. يقول أرسطو «إن الفراغ يؤتينا اللذة والسعادة وليست هذه الأشياء من نصيب الذين يعملون بل هي للذين يعيشون عيش الفراغ»[2].

وارتباط المواطن بعمل يدر عليه أجراً أمر يحط من كرامة الرجل الحر، حتى الفنون الجميلة لا ينبغي الارتزاق من ممارستها بل إنها تطلب لذاتها.

ويتخذ النظر العقلي والتأمل عند أرسطو مكانة تختلف عن المكانة التي كان عليها في فلسفة أفلاطون ذلك أن أفلاطون حين طالب حكام المدينة بمزاولة الفكر الفلسفي وتأمل حقائق المثل قائماً كان هذا عملاً يسير جنباً إلى جنب مع قيامهم بالأعمال الإدارية في المدينة وكان هذا شرط تمليه السياسة والصالح العام، فالتأمل لا يلغي العمل عند أفلاطون[3].

إن وظيفة التأمل عند أفلاطون تختلف عنها عند أرسطو فالتأمل عند أفلاطون يخدم وظيفة الحكم والصالح العام في حين يظل عند أرسطو سعادة فردية، وقد ترتب على هذا المثل الأعلى لحياة التأمل النظري إن اتجهت التربية عند أرسطو إلى توجيه المواطن نحو هذه الغاية وهي التفرغ لحياة النظر العقلي. إنها تتلخص في حسن استخدام المواطن الحر لفراغه وخير ما يملأ به فراغه هو طلب المعرفة لذاتها[4].

وقد رأى أرسطو أن تتولى الدولة مهمة التربية ذلك لأن الدولة هي التي تشكل المواطن بحسب المثل الأعلى الذي تتطلبه ذلك لأن أخلاق الفرد وعاداتهم في كل

---

1 ينظر: مطر، د. أميرة حلمي، في الفلسفة السياسية، ص 53.

2 المصدر نفسه، ص 53.

3 المصدر نفسه، ص 54.

4 ينظر: مطر، د. أميرة حلمي، في الفلسفة السياسية، ص 55.

مدينة هي الكفيلة بقوام الدولة. ويتفق أرسطو مع أفلاطون في ضرورة البدء بالتربية من سن مبكرة ويرى أن توجيه التربية في بادئ الأمر إلى العناية بالجسم بوساطة التربية الرياضية إلى تهذيب الغرائز والعادات الأخلاقية ثم تتجه إلى تنمية القدرات العقلية لذلك يوصي بانتقاء القصص والفنون التي تثبت النشء على الفضائل ويقول إن العناية بالجسم ينبغي أن تسبق العناية بالنفس، وتهذيب الغرائز والشهوات يسبق إصلاح العقل لأن العناية بالبدن هو من أجل العناية بالنفس[1].

ولكي يكفل أرسطو لمدينته المثالية الاستقرار يشترط مجموعة شروط من أهمها أن تظل ذات حجم محدود بحيث تكون وحدة قائمة بذاتها مستقلة بنفسها وتكفي حاجاتها فلا تعتمد في اقتصادها على التجارة الخارجية الواسعة ويحدد حجم السكان بحيث لا ينقصوا ولا يزيدوا عن الحد الذي يسمح بكفاية حاجتها من الثروة البشرية والذي يسمح بمراقبتهم وحفظ النظام لذلك فهو يبيح الإجهاض وإعدام المشوهين[2].

وإذا كان أرسطو قد تحدث في كتاب الأخلاق عن الحياة السعيدة عند الفرد وذلك من خلال ممارسة الفضيلة، وإن الفضيلة هي الاعتدال وأن الحياة الفضلى هي ضرورة الحياة المعتدلة، الموسومة بذلك الاعتدال الذي يستطيع كل إنسان أن يحصله. ففي تلك الحال، لابد لنا من أن نعين نفس الحدود لفضيلة الدولة وفسادها ولفضل السياسة واتجاهها، لأن السياسة في حياة الدولة. أن في كل دولة ثلاث فئات، فئة الميسورين المسرفين في الغنى، وفئة الفقراء المدقعين، والفئة الثالثة فئة معتدلو الحال، المتوسطة بين الفئتين الأخيرتين وبما أن الجميع يعترفون أن الاعتدال والمنزلة الوسطى هما أفضل الأشياء في رأي أرسطو ضمن أمور البيئة إذن أن إحراز ثروة معتدلة هو الأفضل بين ضروب الفلاح، كلها لأن ذلك النوع من الفلاح هو الذي يلقى أوفر سهولة في الانقياد للعقل[3].

إذ يعسر على (من اتصفوا) بفرط الجمال والقوة والغنى أو أصالة الحسب، أو من يناقض تلك الأشياء أي بفرط الفقر أو الضعف أو خسة الأصل أن ينقادوا

---

1 لمزيد من الإطلاع ينظر: الفصل الثالث المبحث الرابع النقطة رابعاً من بحثنا هذا.

2 لمزيد من الإيضاح ينظر: الفصل الرابع، المبحث الأول والثاني من بحثنا هذا.

3 ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 212 - 213.

للعقل، لأن أفراد الفريق الأول يغدون من أهل الصحة المتجاسرين على كبائر الشرور، وأفراد الفريق الثاني يضحون من أهل السوء المقدمين كل الإقدام على صغائر الشرور. هذا وإن قسماً من المظالم يجترحه البغض، وقسماً يجترحه الخبث، أضف إلى ذلك أن هؤلاء هم أبعد الناس عن رئاسة فرق الخيالة أو محافل الأمة، وهذان الأمران مضّران بالدول[1].

وفضلاً عن ذلك فالذين أوفرت لهم أسباب الفلاح من قوة وثروة وموالين وما إلى هذه الأشياء، ويأبون الخنوع لا بل يجهلونه وتلك الحال حالهم منذ كانوا أطفالاً في بيوتهم. لأنهم سبب الترف لم يعتادوا الخضوع حتى في المدارس. أما الذين فقدوا تمام الفقدان أسباب الفلاح فهم جد خنوعين[2].

وهكذا تسمى الدولة دولة أسيادة وأرقاء، وليس دولة أحرار، بعض أهلها يحسد، والبعض الآخر يتجبر، وهاتان الرذيلتان تبعدان كل البعد، عن الصداقة، والتآلف السياسي «لأن الألفة السياسة صداقة إذ أن الأعداء يأبون حتى الاشتراك في المسير، في حين أن الدولة لا تبغي بالأكثر إلا أن تتألف من الأكفاء ونظراء. وهذا يتحقق على الأخص لمن اعتدلت حالهم ومن ثم لابد أن تكون سياسة دولة أفضل السياسات، إذ تألفت تلك الدولة ممن تعدهم قوام الدولة الطبيعي»[3].

وهذه هي الطائفة التي يضمن لها أوفر حظ من النجاة دون سائر المواطنين، لأنها لا تطمع – نظير الفقراء – بمال الغير – ولا يطمع الغير بمالها، طمع المعسرين بمال الموسرين ولأعراضها عن نصب الشراك للآخرين، وإعراض الآخرين عن نصب الشراك لها، تراها تعيش في دعة، بعيدة عن التهلكات[4].

ويتضح من هذا أن أحسن الدول نظاماً هي التي تكون الطبقات الوسطى فيها أكبر عدد وأعظم قوة من الأغنياء أو الفقراء. وفي جميع الحالات التي قبل فيها عدد أفراد الطبقة الوسطى عن الحد الواجب. تغلبت عليها الطبقة التي تفوقها في العدد،

---

1 أيضاً، ص 213.
2 أيضاً، ص 213.
3 أيضاً، ص 213.
4 أيضاً، ص 314.

سواء أكانت طبقة الأغنياء أم طبقة الفقراء وتولت بنفسها تصريف الشؤون العامة وإذا ما سيطر الأغنياء على الفقراء أو الفقراء على الأغنياء لم تستطع هذه الطبقة أو تلك أن تقيم دولة حرة.

ويقترح أرسطو وضع «دستور مختلط» أو إقامة حكم ديمقراطي وهو خليط من الأرستقراطية والديمقراطية ليمنع به هذه الدكتاتوريات المقيدة للحرية سواء أكانت دكتاتورية الأغنياء أم الفقراء. وهو يريد أن يكون حق الانتخاب في هذا النظام مقصوراً على ملاك الأراضي، وأن تكون فيه طبقة وسطى قوية هي مصدر السلطة وقطب دائرتها «ويجب أن تقسم الأرض قسمين، أحدهما يملكه المجتمع بوجه عام، والآخر يملكه الأفراد المتفرقين[1]» ولابد أن يكون كل مواطن من أصحاب الأملاك ويجب أن ينتدبوا على الموائد العامة وهؤلاء وحدهم هم الذين يقترعون أو يحملون السلاح[2]. وسيكون هؤلاء أقلية صغيرة من السكان (لا يزيد على عشرة آلاف). «ويجب ألا يسمح لواحد منهم أن يشتغل بمهنة آلية أو يكسف عيشه عن طريق التجارة، لأن هاتين المهنتين غير لائقتين، وتقضيان على التفوق كذلك يجب ألا يفلحوا الأرض، بل ينبغي، أن يكون الفلاحون طبقة من الشعب قائمة بنفسها»[3].

ولعل أرسطو يريد أن تكون طبقة الفلاحين من الأرقاء ويختار المواطنون الموظفين العموميين ويحاسبون كلاً منهم على أعماله في نهاية المدة. التي يتولى فيها منصبه، ويجب أن تعد القوانين الموضوعة وفقاً لنظام قويم ما يصدر من الأحكام في جميع القضايا بقدر المستطاع بحيث لا يترك إلا أقل عدد مستطاع منها لتصرف القضاء، ذلك أن حكم القانون خير من حكم الفرد، وأن من يعهد بالسلطة لإنسان أياً كان إنما يعهد بها إلى وحش من الوحوش لأن شهواته تجعله في بعض الأحيان وحشاً وللعواطف أثر كبير في من يتولون السلطة ولو كانوا هم خير من يتولاها، أما القانون فهو العقل مجرداً من الشهوة[4].

---

1 ديورانت: ول، قصة الحضارة، ك 7، ص 513.

2 ينظر: توشار، تاريخ الأفكار السياسية، ج1، ص 63 وما بعدها.

3 ديورانت، ول قصة الحضارة، ك7، ص 513.

4 ينظر: ديورانت: ول، قصة الحضارة، ك 7، ص 513 - 514.

إن النظام الممكن والأفضل والعملي عند أرسطو يكمن في «المتوسط العام» بمعنى النظام الذي ينتظر أن يعمل نسبياً، على أحسن وجه ممكن من الناحية العملية التطبيقية وضمن هذه الحدود النسبية العامة، فإن النظام الذي يشكل توازناً بين العناصر الموجودة في النظم الثلاث التقليدية (الفردي والأقلية والشعبي) يكون هو خير النظم جميعاً وهو يشكل حلاً وسطاً بين نقيضين متطرفين، والوسط يمثل الخير دائماً على أساس أن الفضيلة «وهي خير» تمثل وسطاً بين نقيضين متطرفين كلاهما رذيلة (والرذيلة شر)[1].

والاحتمال الأكبر في هذه الحال، هو أن النظام الصالح يوجد في الدويلات التي تضم طبقة متوسطة كبيرة العدد، بمعنى أن يكون عدد أفرادها أكبر من عدد الطبقتين الأخيرتين (الأغنياء والفقراء) مجتمعين، أو على الأقل أكبر من كل هاتين الطبقتين على حده والسبب الذي يقدمه أرسطو لهذا الاحتمال هو أن الأغنياء يشيع بينهم الصلف أو التجبر وعدم الانصياع للقانون، كما أن الفقراء يشيع بينهم الشعور بالمرارة (إزاء الطبقة الغنية) ومن ثم يميلون إلى الجريمة، أما الأفراد الطبقة المتوسطة فإنهم راضون عن حياتهم عادة، إذ إنهم لا يطعمون في ثروة الأغنياء ولا يثيرون حسد الفقراء، ومن ثم فإن هذه الطبقة تمثل عنصر الاستقرار في الدولة وتدعو إليه وتعمل على وضع حد للتصرفات التي قدم تقوم عليها الطبقتان المتناقضتان بالطبيعة وهي طبقة الأغنياء وطبقة الفقراء[2].

وفي الواقع فإن هذا التصور الذي يدعو إليه أرسطو لم يكن غريباً عن أذهان اليونان بشكل كامل، وإن لم يكن موضع تطبيق دائماً.

وفي هذا الصدد يذكر لنا أن ظهور طبقة متوسطة قوية في مجتمعات دول المدينة كان أمراً نادر الحدوث، وإنما كان المعتاد أن تظهر في هذه المجتمعات إما حكومات أقلية أو حكومات شعبية، أما المثل الوحيد الذي ظهر فيه نظام يقوم على الطبقة المتوسطة الكبيرة فكان في إحدى المدن اليونانية الكبيرة حين تقدم الشعب إلى أحد المشرعين مقنعين إياه أن يضع دستوراً في هذا الاتجاه[3].

---

1 ينظر: د. لطفي عبد الوهاب، اليونان، ص 260.

2 ينظر: د. لطفي عبد الوهاب، اليونان، ص 261.

3 ينظر: يحيى، د. لطفي عبد الوهاب، الديمقراطية، ص 82 وما بعدها للمقارنة، ينظر مكاوي، فوزي تاريخ العالم الإغريقي وحضارته، ص 28 وما بعدها.

كذلك نجد هذا التصور في بعض الكتابات الأدبية اليونانية لكن أرسطو لا يحدد لنا إذا ما كان وجود الطبقة المتوسطة الكبيرة وتأثيرها القوى، هو الذي يؤدي إلى قيام نظام أو دستور متوازن، أو أن تشريع مثل هذا النظام أو الدستور هو الذي يؤدي إلى وجود هذه الطبقة بحجمها الكبير المطلوب، وإنما يتحدث على أساس أن الأمرين متلازمين فحسب ويرى في هذا شيئاً طبيعياً لا يدعو إلى التساؤل، وعلى أي حال فإن صفة الالتزام بالقانون التي يراها أرسطو من الخصائص التقليدية للطبقة المتوسطة تجعله على يقين من أن النظام الذي يقوم على أساس وجود هذه الطبقة ستكون له صفة الاستقرار، وهي الصفة التي يهدف إليها أي نظام.

ولا يبدي أرسطو أي تخوف من أن تسعى الطبقة المتوسطة، إذا أصبحت هي الطبقة الكبرى في المجتمع إلى لما فيها مصلحتها فحسب كما يحدث عادة في حال الطبقتين الأخيرتين بل على العكس من ذلك على الرغم من أن الدولة التي يسودها الدستور المعتدل أو المتوازن «هي وحدها التي يحدث فيها انقسام، إذ حيثما تسود الطبقة الوسطى يكون احتمال التناحر الطبقي والتمزق الدستوري احتمالاً ضئيلاً»[1].

فقد اتضح إذن، إن خير مجتمع مدني هو الذي يعتمد على متوسطي الحال، وإن الدول التي يتاح أن تحسن السياسة، هي التي تكثر فيها الطبقة الوسطى، وتقوى فيها خصوصاً تلك الطبقة الوسطى، وتقوى فيها خصوصاً تلك الطبقة على الطبقتين الأخيرتين أو أقله على كل منهما «لأنها إذا انحازت إلى أحدهما أرجحت كلفتها أو حالت دون تفوق أحد الطبقتين المتناطحتين، ولذلك فإن أعظم حفظ للدولة أن يحرز أتباعها ثروتها معتدلة كافية لأنه حيثما أحرز البعض خيرات جد وافرة ولم يصب البعض الآخر شيئاً (يذكره بها) قام هنالك أحط نوع من الحكم الشعبي، أو حكم أقلية صرف، أو بسبب كلا الشطط ين - نشأ حكم طغياني إذ ينشأ الطغيان عن حكم شعبي غاية في التطرف أو ينشأ حكم الأقلية، وأما عن الأحكام المعتدلة وما داناها، فلا ينشأ الطغيان إلا في حالات أندر بكثير[2]. فجلي أن خير السياسات هي

---

1 يحيى، د. لطفي عبد الوهاب، اليونان، ص 262.

2 السياسيات (بربارة)، ص 214.

السياسة المعتدلة[1] لأنها وحدها لا تتعرض للثورات إذ حيث تكثر الطبقة الوسطى يقل جداً وقوع الثورات والاضطرابات في السياسة، وللدول الكبرى أقل عرضة لتلك الأحداث السياسية، من قبل العلة نفسها أن لكثرة أهل الطبقة الوسطى أما في الدول الصغرى، فيسهل حصر المواطنين جميعاً في طبقتين لا غير والقضاء هكذا على الطبقة الوسطى ومن ثم يكون الجميع تقريباً موسرين أو معسرين»[2].

وإن الأحكام الشعبية أسلم من أحكام الأقليات وأطول عهداً بسبب طبقة متوسطي الحال، لأن الذين يشتركون في مناصب الشرف هم أقل عدداً في الأحكام الشعبية منهم في أحكام الأقليات. واشتراكهم فيها أوفى وأكمل لأنه عندما يتزايد عدد المعسرين، ولا يتزايد عدد أهل الطبقة الوسطى، تكثر المآتم في الدولة وتسير بها بسرعة إلى الهلاك والبوار[3].

ولابد لي أن أختم هذا الفصل في المقوم إلا مثل للدولة عند أرسطو فقد كان أرسطو هو أحد المفكرين العظام الذين تناولوا هذا الموضوع قبل أن ينحسر عصر دولة المدنية الذي يمثل الحضارة اليونانية في جوهرها.

وعلى الرغم من أن أرسطو تلميذ أفلاطون إلا أن هناك فرقاً في الفكر السياسي لكل منهما ويعود سبب ذلك إلى الظروف التي عاشها كل منهما فبينما كان أفلاطون من أسرة أرستقراطية يأنف من رجل الشارع ويميل إلى المسائل النظرية وحياة الفكر المجردة. كان أرسطو ينتمي إلى أسرة متوسطة وإن كان هو وأبوه من قبله قد عملا في خدمة البيت المالك المقدوني. ولكنه كان إلى جانب ذلك يختلط برجل الشارع ويحترم الرأي العام. أما في حياته الفكرية فقد عكف بشكل كبير على المسائل العلمية والعملية. بينما كانت نزعة أفلاطون تتجه نحو التفكير المثالي. كان أرسطو عملياً في تفكيره حتى حين يتناول بالبحث مسائل نظرية بطبيعتها، وهكذا فإن كان الموجود والتفكير في نظم مثالية هو قسم أساسي في فلسفة – السياسة، فإن القسم

1 أي السياسة التي تعمد على الطبقة الوسطى بغض النظر عن وجه الحكم فيها، كان حكماً شعبياً أم حكم أقلية أو حكم أعيان أم حكماً مدعو (سياسة).

2 أرسطو: السياسيات: (بربارة)، ص 215.

3 أيضاً، ص 215.

الآخر المعادل في رأس أرسطو هو حس الممكن، أو الإحساس بما هو واقع وموجود فعلاً وتحسينه والمحافظة عليه.

وعلى هدى هذا الاتجاه العملي عند أرسطو تناولنا رأيه في مشكلة الدولة والمقوم الأمثل الذي يصلح أساساً لها.

نتائج البحث:

من خلال البحث توصلنا إلى جملة من النتائج أهمها ما يأتي:

أولا- إن أرسطو كان موضوعياً في حين كان أفلاطون مثالياً ولهذا يعتبر أرسطو أنه قد صنع السياسة كما صنع أجزاء الفلسفة الأخرى فأسبغ عليها صورة علمية، فإن المبادئ بل أكبر النظريات والأحداث الاجتماعية كانت عند أفلاطون من قبل. ولكن أرسطو رتبها كلها وإن لم يكن يسلم بها كلها. كما أنه أسمى العلم السياسي بالمعنى الخاص على صورته لاحقة مثلما أسس علم المنطق وغيره من العلوم.

ثانيا: أن أرسطو لم يصف دولة مثالية على غرار ما فعله أفلاطون في الجمهورية لأنه يرى أول جمهورية أفلاطون غير قابلة للتطبيق ولاسيما في مجال شيوعية التملك والنساء والأولاد.

ثالثا: هناك فارق أساسي بين أفلاطون وأرسطو يتجلى في كل المواضع المتعلقة بالدولة المثالية هو ما اعتبره أفلاطون دائماً الدولة الثانية في ترتيب أفضل الدول وهي الدولة الأرستقراطية.

رابعا: يعطي أرسطو أهمية للقانون المتصل بالدستور في تشكيل حكومة المثلى وذلك كما يلي:

1- إن القانون لا الطبيعة في أية دولة صالحة يجب أن يكون هو السيد الأعلى وليس أي شخص كائناً من كان. لأن سلطة الحاكم الدستوري على رعاياه جد مختلفة عن سلطة السيد على عبيده..

2- إن الدولة المثالية عند أرسطو إن لم تكن ديمقراطية فإنها تشتمل في الأقل على عنصر ديمقراطي. ولهذا قبل أرسطو سيادة القانون عندها على الدولة الصالحة لا لمجرد ضرورة.

3- إن القانون هو العقل مجرداً عن الهوى ولهذا فالحكم الدستوري كما يفهمه أرسطو يعتمد على عناصر رئيسية ثلاثة هي:

أ - حكم يستهدف الصالح العام.

ب - حكم قانوني.

ج - الحكومة الدستورية حكومة راعية راضية.

4- القانون متصل بالدستور وبالتالي لا ينتظر من دولة فاسدة إلا أن تكون قوانينها فاسدة كذلك. والدولة الصالحة يجب أن تحكم وفقاً للقانون ولكن هذا لا يعني أن كل دولة تحكم وفق القانون تكون دولة صالحة.

5- القانون ليس قيداً للحرية بشكل عرفي، بل وسيلة لإقامة العدل الذي يحقق للأفراد حريتهم، ويدفع عنهم الفوضى والشقاء.

6- الغاية القصوى للدولة هي تحقيق العدالة. ومن ثم السعادة للمجتمع تحت سيادة القانون، فالدولة وجدت من أجل الحياة الفاضلة وليس من أجل الحياة وحسب.

خامسا: إن دراستنا لفلسفة أرسطو السياسية تبين لنا أن أصل الدولة عنده تمثل بالشكل التالي:

1- ينظر أرسطو إلى المجتمع الإنساني كمشروع أخلاقي متأصل في طبيعة الإنسان الاجتماعية والموجه لتحقيق مجتمع سياسي يتميز بالخير الأخلاقي والصلاح العقلي.

2- يعتبر أرسطو العائلة نقطة البدء في الحياة الاجتماعية المدنية. وهو ينظر إلى الأسرة نظرة أرفع من كونها عاملاً من عوامل ازدياد السكان فقط بل العامل الأساسي في الإنتاج أيضاً. ويعتقد أن الزراعة الرئيسي في الإنتاج المادي الذي يخدم أفراد المجتمع واحتياجاته.

3- إن سبب احتياج الإنسان لغيره لغرض سد حاجاته ومتطلباته في هذه الحياة كان العامل الأول في إنشاء المدينة أو الدولة عند أفلاطون إذن نشأة الدولة وقيامها عند أفلاطون ناتج عن انعدام الاكتفاء الذاتي عند الأفراد أما مفهوم الدولة عند أرسطو فقد ارتبط بالأصل الطبيعي لها فهو يفسر نشأة الدولة بأنها

تقوم نتيجة العلاقات الطبيعية التي أملت على شخصين من جنسين مختلفين أن يجتمعا الاجتماع من أجل الإنجاب. وبقاء النوع ومن هذا الارتباط مختلفين أن يجتمعا الاجتماع من أجل الإنجاب. وبقاء النوع ومن هذا الارتباط تتكون الأسرة أو العائلة التي هي أول صور الاجتماعي الإنساني الطبيعي، إذن الدولة عند أرسطو هي عبارة عن نتيجة طبيعية للتطور الطبيعي للمجتمع البشري.

4- الدولة مخلوق طبيعي، وأن الإنسان بطبيعته حيوان سياسي، ومن كان بالطبيعة لا بالعرض يستطيع أن يستغني عن الدولة فإما أنه بهيمة أو إله.

5- مع أن الدولة من الأسرة، إلا أن الدولة تسبق الأسرة والفرد بالطبيعة لأن الكل يسبق الجزء والكل يساوي مجموع الأجزاء بالضرورة وأن الكل أول بالإضافة إلى الأجزاء. والدليل على ذلك، أن الفرد لا يكون مكتفياً بذاته وعليه فإنه بمثابة جزء بالإضافة إلى الكل.

6- الدولة ليست قائمة بالعرف أو الاتفاق decide، بل هي حاجة قائمة في الطبيعة الإنسانية النازعة إلى كمالها، وأرسطو بقوله هذا إنما يريد أن يرد على السفسطائيين الذين يرون أن الدولة نتاج العرف وكذلك على نظرة الفلاسفة الكلبين القائمة على أن الإنسان العاقل مكتف بذاته.

7- المثل الأعلى للدولة يعين عند أرسطو على كل شكل يعتمد على ما يحيط بهي من ظروف. وقد يكون جيداً لأنه في عصر على حين يكون رديئاً لأمة أخرى من عصر آخر وفي العصر نفسه.

8- الدولة تكون في مصلحة الشعب عندما تكون حسنة، وتكون سيئة حين تخدم مصلحة فئة معينة.

سادسا: كذلك يرى أرسطو أن للاقتصاد السياسي دوراً مهماً في بناء الدولة فهو يرى أن المجتمع لا يتألف فقط من أشخاص بل هو أيضاً من أشياء لإبقاء الأشخاص، لذلك لم يكن أرسطو خيالياً في تفكيره حين أبقى الملكية الخاصة، وأقترح تقسيم الأرض الزراعية على المزارعين حين تعم الفائدة أسرهم وبالتالي يسهمون في الحياة الاقتصادية للمدينة. وهو بذلك يخالف أفلاطون في هذه النقطة ويقترب كثيراً من نوازع الإنسان الأساسية الأثرة والحيازة وحسب الملكية والأسرة

الخاصة. وبالتالي فهو أقرب من حيث التشريع إلى النظام الإسلامي ومعطياته من أفلاطون.

سابعاً: وفضلاً عن ذلك فقد اهتممنا بدراسة الصلة بين الفلسفة السياسية وعلم الأخلاق وذلك كما يأتي:

1- كما أن الفرد جزء من الدولة، فإن علم الأخلاق الذي يعنى بخير الإنسان الفرد وسعادته جزء ن علم أعم وهو علم السياسة الذي يعني بخير المجتمع وسعادته، أي أن علم الأخلاق يخص سلوك الفرد في حين علم السياسة يخص الجماعة ومن هنا تبين كلية علم السياسة على علم الأخلاق.

2- يرى أرسطو أنه من الصعوبة أن نربي الناس على الفضيلة إلا في ظل القانون ولم يفصل أرسطو علم الأخلاق إلا على أنه جزء من علم السياسة ويرمي إلى خلق مجتمع عادل سعيد.

3- يرى أن كل منظمة إنما تسعى إلى تحقق خير ما، فإن الدولة أو المنظمة السياسية وهي أرفعها لابد أن تسعى إلى أعظم مما تسعى إليها أية منظمة أخرى بل وإلى الخير الأعظم وهو تحقيق العدالة في المجتمع.

القديس أوغسطين ويوتوبيا الانتظار

عفيان محمد*

حقيقة المدينة بالطرح الذي أراده القديس أوغسطين في ظل العناية الإلهية التي تزيدها سموا ورفعة عن شهوات الجسد والغيرة، والتسلط لكن طول عمر هذه المدينة يبلغ الأفول، هي حضارة روما الإمبراطورية التي عرفت الطفرة خصوصا «وأن الرومان اخضعوا جميع العالم المسكون لحكومتهم»[1]. إذ في ظرف وجيز يتسرب الهزال إلى روما وتحرق حضارة القوة والإحكام القانوني على يد قبائل القوط الهمجية، وتزامن هذا التدهور الروماني في وقت شاعت فيها المسيحية وأصبحت الديانة الرسمية داخل الإمبراطورية التي شهدت تدهورا جعل من إمكانية إعادة بنائها من جديد فرضية غير قابلة للتحقق. إذ ليس للدولة الإمبراطورية القوة أمام الصمود فبدأ الفساد يدب وتكالبت عليها القبائل المجاورة.

إذا الوضع ليس بالمفارقة بعد إشراق الحضارة يأتي دور التراجع. **هل هي سنن الحضارة حسب ولي الدين عبد الرحمن ابن خلدون الذي تحدث في مقدمته عن التعاقب الدوري؟ أم أن التأخر مرده تقدم المسيحية التي جلبت اللعنة والضعف؟ وكيف يقبل المواطن الروماني سيطرة من نعتهم من قبل بالأعاجم والأهالي؟**

بل هذه كانت واقعة وليست خيالا، إذ تفنن الأفراد داخل روما في تبادل أسباب الهزيمة والنتيجة تطير من الديانة المسيحية وبالطبع يفند القديس أوغسطين

* أستاذ مساعد شعبة الفلسفة جامعة سعيدة الجزائر.

1 الشنيتي محمد البشير، سياسة الرومانية في بلاد المغرب (د ط. إلجزائر) 1985، ص 128.

مجمل هذه الأقاويل ويحاول أبطالها من خلال التصور الطوباوي أو مجاوزة التاريخ «إذ ينطلق في وصف تاريخ مدينة الله من بداية الخلق بالحديث عن الملائكة قبل البشر ثم ينتقل بهذا التاريخ إلى نهاية الزمان حيث يدخل الخلق حياة الخلد السعيدة. أو شقاء الجحيم الأبدي»[1].

والصورة النهائية لروما تكتمل بمحبة الله وليس الشيطان. فمحبة الشيطان هي وراء الانحطاط، يقول القديس أوغسطين في الكتاب الأول من مدينة الله «ضحايا كثيرة لا تعد ولا تحصى تقع بلا رحمة ولا شفقة خراب وتدمير، بلا هوادة الوثنيون الرومان يعزون هذه الكارثة الشاملة إلى المسيحيين ويشعرون بأن أزمة الويل والدمار هي أزمة المسيحية»[2].

وكل فرد يتمنى في نفسه عودة الوثنية لكسب ود ألهته التي يعتقد أنها سبب اللعنة، بيد أن ما حدث قد حدث فلا ينفع التمني ولا الشتم وتبادل التهم، كما أنه لا فائدة مرجوة من وراء الحسرة والندم واتهام الآخرين، بل يوصي القديس **أوغسطين** بالتعقل والإيمان لتجاوز الكرب والبلاء الناجمين عن إتباع الملذات والإعراض عن محبة الله، وكل هذا يكون بالإيمان بالخلاص ومحبة الآخرين، حتى **أوغسطين** تأثر بهذا السقوط لكنه لم يقذف الآخرين بل أتى بالمشروع البديل، وهو نموذج المدينة السماوية الخالدة التي تحاكي تنظيم عشيرة الملائكة الأخيار، وفيها نؤسس حضارة على نواميس أخلاقية ومرجعيات دينية خالصة، وهذا ما يتحقق في نهاية التاريخ.

وبهذا يوظف القديس **أوغسطين** اليوتوبيا لتجاوز ما هو كائن، لتدعيم المسيحية بحجاج فلسفي يجعل الإيمان مرجعية التعقل والتعفف حتى في عالم اللامكان، «فاليوتوبيا هي تجاوز لنموذج آخر وهي سلاح مضاد للوضعية»[3]، فالحياة الفاضلة بهذا الشكل الذي أراده لها القديس **أوغسطين** تصبح ضربا من أضرب الانتقاد السياسي إذ «تتضمن احتجاج ضد الظلم مثلما هو الأمر عليه مع **جان جاك**

---

1 الأسقف هنري تسبي، مدينة الله عند القديس أوغسطين، أعمال ملتقى القديس أوغسطين، ص 103.

2 القديس أوغسطين مدينة الله الكتاب الأول، ص 107

3 شانلية فرنسوا تاريخ الافكار السياسية، ص 4802-سبيلا محمد للسياسة بالسياسة في التشريع السياسي (د ط، لبنان افريقيا الشرق) 2000 ص 34.

روسو، أو احتجاج ضد الفوضى كما هو عند **أفلاطون**، و**ميكيافيلي**، أو احتجاج ضد الحروب مع **كانط**، أو هي دعوة إلى المساواة مثلما ذهب إليه **كارل ماركس**»[1].

ومحرك البحث **الاوغسطيني** أعطاه بعدًا يشمل الحديث عن تفاعل الحضارات من العصر القديم إلى المسيحية، ليصل إلى توضيح حقيقة المدينة السماوية وصورة الواقع تعكس ابتعاد الأفراد عن المقدس وإنهما كلهم في أوهام المدنس وبهذا «انقسم البشر إلى شعبين أما الأول فيحب إتباع الخير، وأما الثاني يعمل الشر والرذيلة».

لذلك معنى المدينة سماوي مثالي يبتعد كل البعد عن شرور البشر، فالمدينة المثالية عند **اوغسطين** وجدت لتجاوز الشرور كما لها بعد فلسفي يندرج ضمن ما يسميه الفلاسفة منذ زمن **توماس مور** بـ "اليوتوبيا" بحيث للمعتقدات الدينية نصيبها في تغذية روح اليوتوبيا المرهونة بغائية التاريخ ونهايته بمعنى بلوغ الكمال أين يعود الحق، وتكون الاستقامة بقدوم المخلص الذي يعتق مجتمعه من الشرور، ومثل هذا التصور طالما تداول على الألسنة، عبر مختلف المعتقدات فانتظر **الزرادشتيون** عودة **زرادشت**، مثلما يعتقد أصحاب الديانات الفارسية رجعت ماني ومزدك، وصورة أخرى لمفهوم اليوتوبيا ذات الصبغة الدينية مقترنة بالخلاص، نألف تداولها في الخطاب المسيحي، إذ الحقيقة ملك لمحور الخير، ويوتوبيات المسيحية هي امتداد للفهم القديم من خلال إدخال مفهوم السعادة بعد الموت، فإنتشرت ثنائية القول بالثواب والعقاب، وتبرير ثنائية الثواب والعقاب هو من جعل المدنية الأرضية عرضة للفساد بعد بطلان ملتها، فقد انفلتت الواقعية من **أوغسطين** بتعاليه وتعففه الذي أمات الجسد وافنى الذات في محبة الله والتسامح من خلال بحثه عن الإنسان الفاضل الكامل، أو هو المواطن داخل المدينة السماوية التي تحاكي الملائكة الأبرار، وبالتالي مستقر مدينة الله أرض لامكانية وأهلها بشر معقمين من كل الشوائب والشرور، وهذا فيه طغيان المعيارية على حساب ما هو كائن.

وهذا الموقف يدفع بالقارئ إلى التساؤل: **هل الخطاب الطوباوي هو بحث عن سبل إعادة بناء الحضارة؟ أم هو الثورة على الواقع الذي هو مرآة الفساد**

---

1 Etienne Gilson. les metamorphs de la cite du dieu (universite catholique) 1952 p. 48.

على مختلف الميادين وتجاوز الاغتراب؟ مثلما جسده **أفلاطون** في جمهوريته التي تجاوزت حكم الغوغاء من السفسطائيين وأعادت كل فرد داخل المدينة إلى موقعه الحقيقي من خلال قدراته ومواهبه التي يغربلها الفيلسوف في المراحل التربوية، **أم كما هو الأمر عليه مع المعلم الثاني أبو النصر الفارابي الذي يحاول تبرير حكم الإمام الفيلسوف؟** أو مع القديس **أوغسطين** الذي لو لم تشهد روما التلاشي وتنتقل الحضارة فيها من صبا إلى كبر ووهن وعجز بعدما كانت في الهمم، فإذا كانت بنود الخطاب الطوباوي وفق هذا المنظور فهي تعكس الواقعية بعين ذاتها، أم **هل هذه التصورات الطوباوية مجرد ترفيه وبحث عن الشخص المفقود الذي وجوده في ذهن صاحبه فقط بالمعايير التي يتعذر على بشر عادي بلوغها؟** فهذا بالطبع أمر خطير يؤدي إلى إسراف الجهد والتفكير دون نتائج؟ وإذا كانت اليوتوبيا بحث لا مكاني فالحق يكون مع **الوضعيين المناطقة**، اذ أعلنوا موت الفلسفة السياسية التي تبتعد عن الواقع المعيش وما هو كائن.

أما بحث **أوغسطين** في الفلسفة السياسية الذي يحذو فيه حذو **أفلاطون** المثالي روحة فكرة دينية تعد الناس بالخلاص، في انتظار زمن تطيب الحياة فيه للضعفاء مع قبول تسلط الأقوياء بحجة أن للقيصر المدينة الأرضية، وللمغلوب على أمرهم الله ومدينة السماء. لكن بين ما هو إلهي وماهو شيطاني حسب تصور **أوغسطين**. ينشأ ورم آخر يؤرق الرعية، وهو توسط الكنيسة بين الله والشيطان في انتظار هبوط المسيح ومصداقية هذا التصور زادت نفوذ الملك والبابا على حد سواء إلى درجة نادى فيها الشعوب بقتل أول ملك بأمعاء آخر قسيس، وهذا ما فسر التيولوجيا بأوربا في عصر حظرت فيه محاكم التفتيش ومختلف صور الاستبداد والغائب الحقيقي هو نور العقل وسلطة المعرفة.

لكن أفكار **أوغسطين** هي تقديم الإيمان لبلوغ دوام السلطة السياسية تحولت إلى **أوغسطينية** سياسية تستبد بحكم الوصايا ريثما يحل المسيح، فإن **أوغسطين** رفع المدينة إلى مستوى المخيال لبلوغ الحقيقة، «فالوتوبيات هي التي رسمت خطوط المدينة الأولى ومن عالم الأحلام السخية تأتي الواقع النافعة»[1].

---

1 بيرني ماريا لويزا واخرون. المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ص 08.

والحقيقة حسب **أوغسطين** هدفها السلام مع المسيحية وليس الحرب مع الوثنية، إذ داخل المدينة السماوية تتحقق القيم السامية، وأهلها أقرب إلى الإنسان السوبرمان الذي أوقع الألماني **نيتشه** في المتافيزيقا في أواخر أطوار فلسفته، ورغم أن هذه المدينة الأوغسطينية قد لا توجد في الواقع إلا أنها ثورة ضد الواقع هدفها التغير والأمل في كسر الاستبداد، لكن رائد هذا المقصد هو المخلص وحاكم هذه المدينة وفق إرادة السماء، التي تجعل حلا لمشكلة الشر الأخلاقي حيث يكون الداء هو نقص في الموجود الإنساني، وليس في التعاليم الدينية، فنصرة المدينة الإلهية تكون بعودة اليسوع المخلص وهذه هي جوهر أيديولوجية اليوتوبيا عند القديس **أوغسطين** «فالطوبى حسب **كارل مانهايم** هي نوع من التفكير يتمحور حول تمثل مستقبل واستحقاره بكيفية مستمرة والأيديولوجية تفكير يهدف إلى استمرار الحاضر وتنفي بذوره التغير الموجود فيه»[1].

ومن خلال ما تقدم من حديث عن إيدولوجية الطوبى نجد الخطاب الذي يتصور مدينة لامكانية فيه بعد واقعي متجسد من خلال الرمز واللامنطوق، بهذا الشكل تكون المدن اللامكانية نقد للمكان الذي تغيب فيه بعض القيم الأخلاقية والاجتماعية بسبب الطغيان والاستبداد أو تقديس الذات والشهوات حسب القديس **أوغسطين** إذ السبيل لبلوغ الكمال هو التخلص من الشر كونه نقص في الموجود الإنساني، ويكون هذا بالسير حسب تاريخ الكنيسة «فتاريخ الكنيسة وهو بالتحديد خط سير الله في العالم والجنس البشري في واقع الأمر ليس إلا أسرة واحدة ولكنه لن يبلغ مصيره النهائي على الأرض بل في السماء والحياة الإنسانية هي مسرح لصراع مختلط بين الخير كما يتجلى ويتمثل في الإله. والشر كما يتمثل في الأرواح الشريرة فالتاريخ الإنساني ليس إلا الكشف الأعظم عن سبيل الخلاص الإلهي..»[2].

وبلوغ الخلاص مرتبط بالتحولات داخل المدينة، وهذه التحولات عايشها القديس بحيث التحول الأول كان من المانوية إلى المسيحية، خصوصا وان القديس

---

1 العروي عبد الله. مفهوم الايدولوجيا، ص 47.

2 سباين جورج. تطور الفكر السياسي. إلكتاب الثاني، ص 278

أوغسطين عرف المسيحية مع أمه. والوثنية عن أبيه واهتدى إلى عبادة الإله الحق، وخصص لهذه الهداية والعكوف عن الملذات مؤلفه الموسوم بـ "**الاعترافات**"، أيضا أراد القديس **أوغسطين** اعتراف الرعية بزوال المدنية الأرضية رمز الكفر والحرب والأنانية، كون تدبير الإنسان يتسرب إليه الهزال السياسي، أما التدبير السرمدي هو تدبير مدينة السماء رمز المحبة والخير.

ملذات خاصة، ومثل هذا الفناء كان مصيره الإمبراطورية الرومانية التي قدمت العرضي على حساب الخلاص الجوهري والإيمان، ومستقر المدينة الخالدة التي تحاكي تنظيم الملائكة الإبرار، وبالتالي فالسياسة في المدينة الفاضلة لا تكون بالسلطة ولا بالحاكم وإنما بالإيمان الذاتي عند الأفراد الذي هو الحب، فوزن الإنسان من حبه وهذا الحب يسمو إلى مستوى المقدس وليس هو إتباع شهوات البدن ويذكر القديس **أوغسطين** موضحا هذا في الكتاب التاسع من "**مدينة الله**" «ومن الممكن إن الرومان قد خدعوا أنفسهم حول تعاليم **أبيقور** فمارسوها على أساس أنها تقتضي الاستسلام للحواس أما الإفراط فإنه يدفع إلى الألم»[1].

وتجاوز الألم يكون بإعطاء الأولوية للكلمة وتجلياتها الحقيقة من قيم ترعاها الكنيسة المسيحية وهذا بتحقيق العدالة، وبلوغ المحبة بانتصار الإيمان، وإتحاد البشر مع الرب كما اتحد المسيح في أول تجلي له.

لذلك يستند **أوغسطين** على البعد الديني والأخلاقي داخل المدينة، ومثل هذه القيم بالطبع تجر الفكر السياسي عند القديس **أوغسطين** إلى المثالية والطوباوية، وهذا من خلال تصور البشر معقمين من الخطايا، وعلى هذا النحو نجد تصور **نيتشه** للإنسان الأعلى كونه طبيب أوربا يعالجها من العدمية، لكن انزلق **نيتشه** في فخ المثالية التي ليست غريبة على التقليد الفلسفي الألماني، أيضا القديس **أوغسطين** يصور لنا أهل المدينة السماوية مثل الإنسان الأعلى وهذا من خلال إعطاء الأولوية للقيم الإيطيقية على حساب السياسة، وهذه القيم السياسية ترعاها الكنيسة، وبالتالي شرع لطغيان الكنيسة باسم العناية الإلهية، وإن أراد **أوغسطين** بالتوظيف السياسي لليوتوبيا دفاع عن تدهور روما فان تبرير لمشروعية القيصر الذي زكاه رجال

---

1 القديس اوغسطين. مدينة الله. إلكتاب التاسع.، ص 101.

الدين في أوربا طيلة القرون الوسطى «فاليوتوبيا في حقيقة الأمر كما يذكر فرنسوا شاتليه هي دفاع عن الواقع بافتراض اللامكان واللازمان، حتى أنهما يؤولان إلى طغيان يزداد تجسيده وراء التمني والأحلام، فالمكان مكان آخر في الزمان يرتدي دلالة متميزة إنه قلب لنظام قائم، ولنموذج أخر قائم»[1].

والنظام الآخر هو نظام الكنيسة كون البشر ممثلين فقط لمسرحية ألفها الرب، وطلب الصمود للرعية يكلفهم الولاء للقيصر والقديس على حد سواء، لأن نور الحق لا يستطيع إلا داخل الكنيسة التي يقول عنها القديس **أوغسطين** «بأنها الثبات الذي يضيئ لي سبيل»[2].

والسبيل الذي اهتدى إليه من شايع المسيحية وظل عنه كل من اتبع حضارة روما المادية التي انتهت حوالي «410م بعدما تعرضت للغزو من طرف جماعة الاريك. هذا وتجدر الاشارة الا ان قبائل القوط. قاموا بهجومات حادة وعنيفة ضد الامبراطورية اذ دمروا ونهبوا عاصمة روما»[3].

ولو اهتدى الأفراد إلى المسيحية ما وقع ما قد وقع من خراب ودمار، لكن تجاوز الخراب قدم السلطة الروحية على حساب الزمنية، وجعل كل سبل بناء الحضارة تنطلق من تعاليم الكنيسة الوسيط بين الله والبشر، وهي من تشرق بالمعارف على الرعية وتدبر شؤون الناس. وهذا ما نقل أهل المدينة السماوية من طغيان المدنية الأرضية إلى طغيان مقنن مصداقية من اللاهوت المسيحي الذين جعلوا لا سلطة إلا من عند الله وكل من خالف هذا المبدأ يستحق العقاب.

وهذا مهد الأرضية لقيام تيولوجيا بأوربا طيلة القرون الوسطى، بحجة أن اليوم هو للقيصر بأملاكه وحكمه، والغد هو للرعية بخلاصهم، لكن رفع فلاسفة الأنوار شعار أن لا سلطة تعلو سلطة العقل، وظهرت بوادر العلمانية بأوربا، لتجاوز طغيان اللاهوت المسيحي، فإن كانت مدينة الله للقديس **أوغسطين** مثالية إلى درجة اليوتوبيا فان اسقاطاتها الواقعية بررت مشروعية سلطة الملك والقديس بحجة أن المعرفة

---

1 شاتليه فرنسوا. تاريخ الافكار السياسية. ترجمة. خليل أحمد خليل (د.ط، بيروت دار الفكر العربي 1984)، ص 218.

2 القديس اوغسطين. إلاعترافات.، ص 96.

3 jean servier.histoire de l'utopie p. 61.

الإلهية وليست من اختصاص البشر وصاحب المعرفة القديس الذي استبد إلى درجة المتاجرة بصكوك الغفران، وحجة صمود الرعية أمام هذا الطغيان خوفهم من الترهيب الديني في الحياة الأبدية.

النواحي اليوتوبية في فكر المعتزلة

نوال طه ياسين

العراق - تدريسية في جامعة البصرة

كلية الآداب- قسم الفلسفة

المقدمة

> **((لولا يوتوبيات العصور الاخرى، لظل الناس يعيشون في الكهوف عرايا بؤساء، لأنها هي التي رسمت خطوط المدينة الاولى، ومن الاحلام السخية تأتي الوقائع النافعة، فهي مبدأ كل تقدم وهي محاولة لبلوغ مستقبل افضل))**
> **اناتول فرانس**

ان اليوتوبيا أو (ارض الاحلام) كما يطلق عليها زكي نجيب محمود تصوراً فلسفياً، يهدف إلى تحقيق انسجام الذات مع ذاتها اولاً، ومع ذوات الاخرين ثانياً، ومع المجتمع (اليوتوبي) ثالثاً، وهو فكر يصدر عن التصور الفلسفي. ويلعب المخيال دوراً رئيساً في تشكيل المشاريع، بيد انه -أي المخيال- لا ينفك عن واقعه الذي صدر عنه، فهو نتيجة لازمة لكل تمثل سلبي في المجتمع.

وهناك نماذج مختلفة لليوتوبيات عبر تاريخ الفكر البشري منذ حضارة الشرق القديم (مدينة كونفوشيوس الفاضلة) الذي ارتكز على مفهوم التغيير الثقافي، اما في الفكر اليوناني فنجد افلاطون وجمهوريته ماثلان في هذا التاريخ، اما في الفكر الوسيط المسيحي والاسلامي فإن تجذير الاسس الفلسفية للفكر المسيحي، وبالأخص (الاخلاقي) نجد ان هناك اهتماما بالسمو الروحي والاخلاقي لديهم دون الاهتمام

بما هو دنيوي بل ينبغي ان يسرح النظر إلى ما هو ابعد بكثير، حيث الملكوت حين قال المسيح (مملكتي ليست من هذا العالم)، وهنا يبزغ نجم اوغسطين الذي اعتقد ان الحياة الفاضلة لا تتحقق الا بالأيمان.

وحين ننتقل إلى الاسلام بشقيه الديني والفلسفي نجد ان الدين اكد على فكرة (الفردوس)، والفردوس مرتبط بالواقع الدنيوي الذي نعيشه، فاليوتوبيا الاسلامية يوتوبيا حركية مختلفة عن تلك اليوتوبيات المتواجدة في اذهان صانعيها لان لها مكان، لكن مكانها ليس ماثلا هنا وانما هناك في عليين.

ان كتابة تاريخ الفكر اليوتوبي يعني تقصي اسهامات العقول في صناعة نماذج المجتمع المثالية وفي الفكر الاسلامي ليس هناك ذكرا الا للفارابي وهذا انسحب ايضا على تاريخ الفكر السياسي الاسلامي متجاوزين الفكر الاعتزالي الذي رفد الفكر الاسلامي بضروب من المعرفة، ذلك الفكر الذي غُيب من منطلقات ايديولوجية بعد محنته، التي كانت جزء لا يتجزأ من محنة (خلق القران) التي خلقها هو، وان لم نكن بمحفل الحديث عن هذه المحنة لكننا بمحفل الحديث عن (يوتوبيا العدل والتوحيد) لديهم، فهذه اليوتوبيا اسهم في صناعتها وانتاجها اكثر من متكلم معتزلي واعانهم في تطبيقها الخلفاء العباسيون المعتزلة (المأمون، المعتصم، الواثق)، لذا نجد افكارهم في هذا المجال عبارة عن شذرات متناثرة في مؤلفاتهم، فضلاً عن اشارات بعض الباحثين اليها.

لم يكن منطلق المعتزلة منطلقا ايديولوجياً، وانما كان عقائدياً والعقيدة لديهم تجمع بين العلم والعمل، وبناءً على ذلك اخذوا على عاتقهم تصحيح الاعتقاد كما سيتضح لاحقاً، وبصرف النظر عن نجاحهم أو فشلهم الذي كان تصديقا لترجمة افهوم اليوتوبيا (اللا مكان)، وهو تصديق نتيجة للتغيير الثوري المفاجئ الذي حاول المعتزلة أحداثه في العقائد، فإنهم اسهموا في صناعة التاريخ اليوتوبي.

اولاً – لمحة عن فكرة اليوتوبيا:-

ان الإطار العام لفكرة اليوتوبيا هو إطار خيالي محض، وقد ازدهرت هذه الفكرة في النصف الثاني من القرن الاول (ق. م) في بلاد اليونان والصين، حيث كان مستوى التفكير متقدماً إلى درجة كبيرة وقد ارتبطت تلك اليوتوبيا ارتباطاً كبيراً بالصراع السياسي والاجتماعي الذي كان سائداً آنذاك.

أما أهم ما يميز يوتوبيا اليونان هو أنها كانت مشروعاً حاولوا ان يوحوا من خلاله بأنه ممكن التحقيق في الواقع، وذلك عندما أكدوا على أهمية الإرادة الإنسانية في عملية تغيير العالم"[1]، وبناءً على ذلك ينقسم عمل اليوتوبيا إلى قسمين:

القسم الأول: يعكس لنا صورة واضحة عن الحياة السلبية التي يعيش فيها المجتمع بجوانبه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.. الخ والتي لا تتناسب مع طموح الأفراد وبعبارة اخرى (نقد ما هو كائن).

القسم الثاني: تقديم أنموذج (لما ينبغي ان يكون) عليه المجتمع بعد ان تكون قد تجاوزت كل السلبيات التي كانت تعاني منها، وذلك ما عبر عنه كارل مانهايم ان العلاقة بين اليوتوبيا والنظام الموجود هي علاقة جدلية متبادلة.

"فكل عصر ينتج لدى فئات اجتماعية مختلفة تلك الأفكار والقيم والتي تحتوي بشكل مكثف على الميول غير المتحققة والحاجات غير المشبعة التي تمثل احتياجات ذلك العصر، وتصبح هذه العناصر الفكرية حينذاك المادة المتفجرة لتحطيم حدود النظام الموجودة، وهكذا ينجب النظام الموجود يوتوبيات، وهذه بدورها تحطم حدود النظام القائم وتجعله حراً في التطور تجاه نظام الوجود التالي"[2].

اذن النقد الذي يتعرض اليه المجتمع ليس نقداً سلبياً بل هو نقد بناء يعرض لنا المشكلة ويحللها، ثم يقدم الحلول المناسبة لها، ولذلك نلاحظ ان العلاقة بين الواقع والحلم علاقة وطيدة، ذلك أن احلام الإنسان مرتبطة بواقعه إرتباطاً وثيقاً.

أما أبرز من قام بصياغة هذا المصطلح ليكون عنواناً لمؤلفه فهو (توماس مور)[3].

---

1 زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية العربية، ج2، ط1، معهد الأنماء العربي، 1986، ص 827.

2 مانهايم، كارل، الآيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة د. محمد رجاعيد الرحمن الديريني، ط1، الكويت، شركة المكتبات الكويتية، 1980، ص 252.

3 (مور سير توماس) ولد سنة (1478) في لندن، وهو رجل سياسي إعتلى مناصب سياسية عدة في الدولة، درس القانون ومارس هذه المهنة سنة (1500) كان صديقا للملك هنري الثامن، فقد حيا مور الملك الشاب بقصيدة بعنوان (نشيد التهنئة أشار فيها إلى نهاية الاستعباد وبداية الحرية)، مور، توماس، يوتوبيا ترجمة د. أنجيل بطرس سمعان، القاهرة، دار المعارف بمصر، 1974، ص 17و، ص 20.

ثانياً – صلة المعتزلة بالدولة العباسية بوصفها اداة لتأسيس دولة العدل والتوحيد:–

هناك بعض الآراءِ التي ترى ان المعتزلة كان لها صلة وثيقة بالدعوة العباسية، استناداً إلى البعثات التي كان يقوم بها واصل بن عطاء، إذ يذكر صاحب المنية والأمل "ان واصلا بعث عبد الله بن الحارث إلى المغرب، وحفص بن سالم إلى خراسان، والقاسم إلى اليمن، وأيوب إلى الجزيرة، والحسين بن ذكوان إلى الكوفة، وعثمان الطويل إلى أرمينيه"[1]، ويؤكد البلخي ان هؤلاء يدعون إلى دين الله[2].

لكن هذا الرأي لا يعد مقنعاً لبعض الباحثين العرب والمستشرقين ولذلك فهم يدعمون الدليل السابق بدليل آخر، وهي قصيدة (صفوان الأنصاري)[3] التي نضمها دفاعاً عن واصل بن عطاء، إذ تحتوي على معلومات دقيقة قال فيها:

له خلف شعب الصين في كل ثُغرة
الى سوسها الاقصى وخلف البرابر
رجالٌ لا يفلُّ عزيمهم
تَهكم جبَّار ولا كيدُ ماكر
وأمرٌ بمعروف وانكار منكر
وتحصين دين الله من كلِّ كافر

كتب مور اليوتوبيا باللغة اللاتينية وظهرت الطبعة الأولى بعنوان (كتاب مفيد وممتع حقا عن الحكومة المثلى للدولة والجزيرة المسماة يوتوبيا)، وذلك في لوفان سنة (1516) وظهرت الترجمة الأنجليزية في لندن سنة (1551)، شالاي، فيلسيان، تاريخ الملكية، ترجمة صباح كنعان، ط1، بيروت، منشورات عويدات، 1973، ص 70.

1 إبن المرتضى، أحمد بن يحيى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، تصحيح توما آرنولد، حيدر آباد، دائرة المعارف النظامية، 1316هـ، ص 19.

2 البلخي، أبو قاسم، باب ذكر المعتزلة (من مقالات الإسلاميين) تحقيق فؤاد السيد، تونس الدار التونسية للنشر، 1974، ص 66.

3 صفوان الأنصاري: لا يعرف عنه الشيء الكثير سوى انه كان من معاصري بشار بن برد، وواصل بن عطاء، وآثاره جديرة بالدراسة لانها صدى لفعاليات المعتزلة الأول، ينظر: بلات، شارل، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ترجمة د. إبراهيم الكيلاني، دمشق، دار اليقظة، 1961، ص 246.

ويحلل شارل بلات هذه القصيدة "أننا نستشف الناحية الأساسية في الموضوع، وأن وراء هؤلاء الدعاة اكثر من مذهب فلسفي أو ديني ولعل وراءها نشاطاً سياسيا يختلط بالدعوة العباسية"[1]، وهو يتفق مع نيبرج الذي يقول "إن فترة هذا النشاط يتزامن مع تلك الفترة التي بلغت الدعوة العباسية ذروة احتدامها، وتعاونت كل القوى التي كانت تعمل على تحطيم الامويين، ومن المستحيل الا نعتقد أنه كانت هناك صلة بين الطرفين"[2]، ويتفق محمد عمارة مع المستشرقين السابقين ويعطي إستنتاجاً مشابهاً[3]. ولكن إذا كانت هناك صلة بين الطرفين فما موقف كل واحد منهما تجاه الآخر، منذ خلافة السفاح حتى خلافة المتوكل؟

يقول احد الباحثين إن موقف المعتزلة تجاه السفاح هو موقف سلبي فلم يؤيدوه لأنه لا يمثل الإمام الشرعي الأنموذجي من وجهة نظرهم، ولم يثوروا عليه لعجز وسائلهم[4]. ولم يذكر الباحث المصدر الذي استند اليه في رأيه هذا، ولكن على ما يبدو انه استنتاج ذاتي اقامه الباحث قياساً إلى شروط الإمام لدى المعتزلة.

أما خلافة ابي جعفر المنصور فعلى حد تعبير احد الباحثين ان المعتزلة أخذوا يرفعون رؤوسهم في عهد المنصور لأن عمرو بن عبيد كان صديقاً له قبل ان تنتهي الخلافة اليه وكان المنصور يحترمه، فلا بدع ان رأينا المعتزلة في زمنه يتقوون قليلاً وينهضون[5]، لكن موقف عمرو بن عبيد كان سلبياً من المنصور، ذلك انه لم يكن يميل إلى العباسيين، ويجتهد في الهرب من المنصور[6]، فقد ابى عمرو واصحابه الأولون أن يتولوا للحكومة عملاً[7]، لكن على الرغم من هذه وتلك، فأن عمرو

---

1 بلات، د. شارل، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء ترجمة، د. إبراهيم الكيلاني، دمشق، دار اليقظة، 1961، ص 248.

2 نيبرج، مادة المعتزلة في دائرة المعارف الإسلامية.

3 عماره، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدرسات والنشر، 1972، ص 165.

4 سالم، عبد الرحمن، التاريخ السياسي للمعتزلة حتى نهاية القرن الثالث الهجري، القاهرة، دار الثقافة للتوزيع والنشر، 1989، ص 181.

5 عون، فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، القاهرة، 1977، ص 263.

6 أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ج3، ص 83، خفاجي، عبد المنعم، الجاحظ، ص 137.

7 أمين، أحمد، فجر الإسلام، ط10، بيروت، دار الكتاب العربي، 1969، ص 300.

لم يبخل بالنصيحة لصديقه على الرغم من موقفه السابق منه[1].

بيد ان موقف المنصور لا نستطيع ان نعممه على جميع افراد المعتزلة ذلك انه كان على صلة شخصية لا مذهبية، فلم تعرف للمنصور آراء أو مواقف كلامية[2]، إلا ان الجاحظ يرفدنا برأي آخر جاء فيه "كان المنصور داهياً أريباً مصيباً في رأيه سديداً، وكان مقدماً في علم الكلام ومكثراً من كتاب الآثار"[3]، وتصدق النظرة نفسها على الخليفة المهدي[4].

أما رونق الكلام كما يقول الشهرستاني، فابتداؤه من الخلفاء العباسيين، هارون والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل وانتهاؤه من الصاحب بن عباد وجماعه من الديالمه[5] وعلى الرغم من كلام الشهرستاني إلا ان ابن المرتضى يقول "إن الرشيد منع الجدال في الدين وحبس اهل علم الكلام"[6]، إذ يذكر الملطى أن بشراً بن المعتمر دعا الناس، والتي كان لها آثارها على المستويات (الكلامية والسياسية والدينية) والتي بفصلها ذاع الناس إلى الاعتزال، ففشى قوله فأخذه الرشيد وحبسه في السجن[7] وكذلك يذكر ابن النديم في الفهرست ان الرشيد حبس ثمامه بن اشرس[8].

والرشيد وأن شجع في بعض الاحيان علم الكلام فذلك حسبما يقتضيه الموقف والمقام استدعته الظروف على اثر الرسالة التي بعث بها ملك السند

---

1 الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد) تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ج1، ط1، دار احياء الكتب العربية، 1954، ص 173، ص 176.

2 سالم، عبد الرحمن، التأريخ السياسي للمعتزلة، ص 186.

3 الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ج3، ط3، 1969، ص 367.

4 أبو زهرة، محمد، المذاهب الإسلامية، القاهرة، المطبعة النموذجية، ص 219.

5 الشهرستاني عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، ج1، دار الأتحاد العربي للطباعة، 1968، ج1، ص 30.

6 القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، فرق وطبقات المعتزلة تحقيق علي سامي النشار، وعصام الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية، 1972، ص 65، ابن المرتضى، المنية والأمل، ص 31.

7 الملطي، التنبيه والرد، ص 38.

8 ابن النديم، الفهرست، القاهرة، مطبعة الأستقامة، ص 252.

إلى الرشيد والتي على آثرها اطلق سراح المجبوسين من علماء الكلام[1]، لكن هذا أيضا لا يعبر عن موقف مذهبي إنما يعبر عن موقف جزئي أملته الظروف في تلك المدة.

أما العصر الذهبي الحقيقي للمعتزلة فيبتدأ منذ خلافة المأمون حتى خلافة المتوكل، وخلال هذه المدة أثيرت قضية من اهم القضايا في صيت المعتزلة وقد كانت سبباً مباشراً لأفول نجمهم في خلافة المتوكل "فقوى شأنهم وضعف لتدخلهم في السياسة في العصر العباسي"[2].

ثالثاً/يوتوبيا العدل والتوحيد:-

تعد المعتزلة من اعظم الفرق الإسلامية التي اشتغلت بالفلسفة[3]، ولم يرفض بعض الكتاب المحدثين هذه الفكرة بل أكدوها، لكنهم لم يأخذوا بها كما روجها الشهرستاني في كتابه الملل والنحل، ذلك ان المعتزلة لم يأخذوا أخذاً عشوائياً وإنما استفادوا من الاصول العامة للفلسفة ووظفوها في سبيل الدفاع عن الدين، فاطلعوا على آراء الفلاسفة في المنطق والأخلاق وفلسفتهم في الله والعالم.. الخ.

وليس الغرض من هذه المقدمة عرض النواحي التي تأثروا بها بالفلسفة اليونانية، بل أن الغرض من ذلك إعطاء نبذه مختصره توضح لنا حقيقة مهمة وهي "ألا يدعوا مما تقدم أن نقول ان المعتزلة قد إطلعوا على كتاب (الجمهورية) لأفلاطون" أو (السياسة) لأرسطو؟

ولم لا والكتب الفلسفية كانت في متناول أيديهم، بل ان النشار يقول ان افلاطون كان أقرب للمعتزلة والسبب في ذلك يعود إلى ان افلاطون لديه نزعة روحية أو دينية تتلاءم مع المزاج الشرقي تلاؤماً كاملاً[4].

---

1 القاضي عبد الجبار، فرق وطبقات المعتزلة، ص 64.

2 التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته، ط1، مكتبة القاهرة الحديثة، 1966، ص 50.

3 جولد تسهير، العقيدة والشريعة، ترجمة وتعليق، د. يوسف موسى وآخرون، دار الكتاب العربي، 1946، ص 194.

4 النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ج1، القاهرة، دار المعارف، 1977، ص 427.

ورأيه هذا قد يكون أقرب إلى الصحة، وذلك أننا إذا اردنا تحديد أهم الأفكار التي تشابه بها الطرفان تكون فكرة (العدالة). فالأساس أو "الكتاب الأول في جمهوريته هو (العدالة)"[1].

اما المعتزلة فكان اصل (العدل) اهم اصولهم كما سبق وان ذكرنا اهميته، إذ عدوه بمثابة الأساس المتين الذي شيدوا عليه اصولهم الخمسة، وينبغي ان نؤكد حقيقة مهمة وهي ان التشابه بالأفكار لا يعني (الأخذ أو التقليد) بل له معنى آخر هو (التأثر والتأثير) لكنه لا يطمس الهوية الذاتية للحضارة المتأثرة، وهذا ما حصل فعلاً لدى المعتزلة.

والذي يهمنا الآن هو أن نلاحظ النواحي اليوتوبية في أفكار المعتزلة وهل استطاعوا أن يخرجوها من حيز التنظير إلى حيز التطبيق؟ وهل نجحوا أو أخفقوا في ذلك؟

أ- دولة المعتزلة:

هل هناك رأي اعتزالي للدولة بمعناها الأفلاطوني؟ وهل بمقدورنا أن نتكلم عن (يوتوبيا العدل والتوحيد) بالطريقة نفسها التي نتكلم بها عن (مدينة مثالية) بمعنى تجريدي؟

لم يتطرق المعتزلة إلى هذه الفكرة في تراثهم الذي بين أيدينا بل من الممكن أن نستشف ذلك من خلال النسق الذي اختطته المعتزلة في عرض آرائهم الكلامية، وحتى الباحثين المحدثين لم يتطرقوا إلى هذه الفكرة، إلا ما اشار اليه "محمد عماره" إذ قال "لقد كان وراء النشاط الفكري والعملي الذي قام به المعتزلة تنظيم أقاموه لجماعتهم وفرقهم في طول البلاد وعرضها، فكان لهم الأداة الفعّالة في بث فكرهم وتجميع الأنصار حول أصولهم الخمسة، والسعي للوصول برجالاتهم إلى مراكز التأثير في الدولة، بل واقامة (دولة المعتزلة) والاستئثار (بإمارة المؤمنين)"[2].

---

1 افلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، بغداد، مكتبة النهضة للطباعة والنشر والتوزيع، ص 7.

2 عماره، محمد، الخلافة ونشأة الأحزاب، ج1، بيروت، المؤسسة العربية للدرسات والنشر، 1984، ص 264.

بل ان هناك باحثاً آخر يقول "احتمى المأمون خلف المحنة لكي يشغلهم عن تعويقه في بناء الدولة الجديدة"[1].

إذن لم يخلوا نشاط المعتزلة من السعي لإقامة دولة العدل والتوحيد قائمة على أساس العدل الذي يعد العمود الفقري للدولة، لأنه أساس قيام الدولة واستقرارها.

مضامين دولة العدل والتوحيد:-

لم يعتل المعتزلة الواقع في أبراجهم العاجية، ثم وضعوا نظرياتهم الفلسفية، بمعزل عنه بل ان آراءهم في الدولة كانت نتيجة لازمة لاحتكاكهم بالواقع، ذلك أن فكر المعتزلة يعبر عن اتصاله بالواقع كما قلنا سابقاً.

ب- الإمام:-

اهتم المعتزلة إهتماماً كبيراً بالإمام، ولا يخفى أن الصفات التي اشترطوها بشكلها المجرد صعبة التحقيق في شخصية إنسانية، ومن أهم هذه الصفات هي صفة العدالة، وهي أهم صفة عَّول عليها المعتزلة لتحقيق استقرار الدولة ذلك أن هذه الصفة، هي صفة فعل، على الأمام أن يطبقها.

أما الصفة الأخرى التي لم يشترطوها بشكل واضح، فهي (أن يكون الإمام فيلسوفا)*، فهم وان لم يصرحوا بهذا الشرط إلا اننا نستطيع ان نستنتج ذلك من خلال موقفهم من الخلفاء المعتزلة (المأمون والمعتصم والواثق)، وإذا اردنا التحديد بشكل ادق

---

1 المقالح، د. عبد العزيز، قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة، المقالح، د. عبد العزيز، قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة، بيروت، دار العودة، 1982، ص 74.

* وهذا يشبه قول افلاطون في جمهوريته ذلك انه كان يقول "ان الصفات الملائمة للحكام هي: يجب ان يكونوا أقوياء حماسيين.. فيهم ميل إلى الفلسفة" الجمهورية، الكتاب الثاني، ص 44و، ص 64.
"ولا يمكن زوال تعاسة الأمم وشقاء النوع الإنساني، ما لم يملك الفلاسفة أو يتفلسف الملوك، أي ما لم تتحد القوتان السياسية والفلسفية في شخص واحد، فالحكم للفلاسفة، إلا فالشقاء" الجمهورية، الكتاب الرابع، ص 172.
ويقول "أن أعدل حكم هو حكم فيلسوف، لأن العضو الذي يصدر الأحكام مختص به" الجمهورية، الكتاب الثامن، ص 265.

(المأمون والواثق) ذلك ان لهذين الخليفتين ميلاً وباعاً طويلا في العلوم والفلسفة.

ولهذا الشرط أهمية كبيرة، ذلك أن فكر المعتزلة الذي خرج إلى حيز التطبيق في عصر المأمون، كان نتيجة للفكر الفلسفي المتحرر الذي اتسم به المأمون، وفي هذا الموقف تكمن قيمة الفكر المتحرر وانفتاحه على ما هو أفضل منه، وبذلك تصد المعتزلة للمعركة من أجل إعادة تقويم المعتقدات والمعارف والتأكد من خلوها من الزلل، فكانت معارفهم نضالية مكافحة، كونوها على أثر جدليتاهم مع معتقدات الفرق الأخرى.

وبذلك كانت سياستهم مرتكزة على المعرفة ومنها أنطلق الخلفاء المعتزلة لتطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفرض عقيدة خلق القرآن، فكل قول وكل فعل كان قائماً على أساس المعرفة لا على أساس الهوى والرغبة، وبذلك صدرت جميع أعمالهم وسلوكياتهم السياسية تبعاً لمقتضيات هذه المعرفة وعلى هذا الاساس تتحدد مسؤوليتهم الأخلاقية عن نتائج المحنة.

ج- حال المدينة السعيدة:-

إن الإنسان مدني بطبعه*، فهو غير قادر على تكميل إحتياجاته بنفسه، بل يكون له ذلك عن طريق الاجتماع، ويؤكد الكتاب الكريم ذلك، (وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم)[1]، وقد أدرك المعتزلة هذه الحقيقة ولم يتجاهلوها بل ان الداعي الذي انطلقوا من خلاله في وجوب الإمامة هو الميل الاجتماعي لدى الإنسان "ذلك ان الإمامة مبنية على معاملات الناس، فأن تعادلوا وتناصروا واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه لاستغنوا عن الأمام"[2]، ويقول الأصم في موضع آخر "لو تكاف الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام"[3].

ويقول احد الباحثين على لسان الجاحظ إن حاجة الناس بعضهم إلى بعض صفة لازمة في طبائعهم، والحاجة في الواقع حاجتان إحداهما قوام وقوت والاخرى

---

* يؤكد افلاطون في الجمهورية "أن المرء لا يستغني عن اخوانه وهذا هو منشأ الهيئة الأجتماعية والدولة" الجمهورية، الكتاب الثاني، ص 43.

1 الحجرات-13.

2 الشهرستاني، نهاية الاقدام في علم الكلام، تصحيح الفرد جيوم، ص 481.

3 الاشعري، مقالات الإسلاميينواختلاف المصلين، ج1، دار الحداثة، ص 133.

لذة وامتاع[1]، ولكي تتمتع المدينة السعيدة بالاستقرار ينبغي ان لا تكون الثروة دولة بين الأغنياء منهم، ذلك أن التفاوت الاقتصادي يؤدي إلى الصراع الطبقي الذي يكون عاملاً من عوامل الثورة**، فعبارة معبد الجهني لها مدلول اقتصادي عندما قال" ان هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويقولون: إنما تجري اعمالنا على قدر الله...."[2] خير مثال على ذلك.

وعندما يتعلق الأمر بجمع المال وتركيزه واحتكاره*، يقف ضده القائلون بالعدل والتوحيد، وهم في ذلك يمثلون روح الإسلام، ويقررون ان حرية المجتمع هنا فوق حرية الفرد المحتكر للثروة.. فليس من صلاحيات الفرد أن يركز الثروة ويحتكرها لنفسه.. وهذا الحد من حرية الفرد إنما هو توسعه لحرية المجتمع في أخذ (الحقوق) من هذه الثروات[3].

ويرسم الجاحظ صورة للمدينة التي قد نسميها اليوم مدينة سلمية في اقتصادياتها**، "فمن ضروريات هذه السلامة ان لا يعز فيها النقد، وان تكون المبيعات فيها ممكنة وتسهل فيها المواصلات، وتتوازى فيها الصناعات، وأجورها والبضائع وأثمانها، هذه الآراء الجاحظية كانت نتاج مزج عميق وثاقب

---

1 الخالدي، د. طريف، دراسات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ط2، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1979، ص 73.

** هناك نظرية ترى ان العامل الأقتصادي كان هو السبب في نشأة الفرق الإسلامية، ومن ثم نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي، بل ان من اسباب اختلاف بعضهم مع علي بن ابي طالب بعد بيعتهم له "إنه قسم بينهم بالتسوية ولم يفاضل، فغضب عند ذلك قوم، وشقوا عصا الطاعة فخطب قائلا "اتأمروني ان اطلب النصر بالجور فيمن وليت عليه؟!!.. لو كان المال لي لسويت بينهم، فكيف، وإنما المال مال الله"، النشار، نشأة الفكر، ج1، ص 225، عماره، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدرسات والنشر، 1972.، ص 206.

2 ابن قتيبة، المعارف، ط2، مصر، 1969، ص 441.

* يحذر توماس مور في (اليوتوبيا) الملك من ان الفقر قد يكون سببا للثورة عليه ومن اكثر الناس رغبة في الثورة والتغيير سوى اولئك غير الراضين عن واقع حياتهم وحاضرهم..؟."، الطعان، عبد الرضا حسين، تاريخ الفكر السياسي الحديث، بغداد، دار الحكمة للطباعة والنشر، 1992، ص 187.

3 عماره، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية، ص 212.

** يتحدث مور عن بلاد سعيدة في جزيرة (يوتوبيا) البعيدة الخيالية حيث لا يوجد مكان للتملك الفردي والأستغلال، والمخازن عمومية تزود كل فرد بما يحتاج مجانا"، احمد، د. كمال مظهر، الموسوعة الصغيرة، العدد (37)، بغداد، دار الحرية للطباعة، 1979، ص 99.

النظر بين آراء اهل الإسلام وآراء الفلاسفة من اليونان وغيرهم"[1].

إذن كان المعتزلة رواد مذهب المنفعة العامة منطلقين من أن الإسلام أتى للناس جميعا، وقرر انهم أخوه يجب ان يعمل بعضهم لخير بعض أو بعبارة أخرى يجب ان يكون الخير العام هو غاية أفعال الناس كلها، والله جلت قدرته، قد أمد الإنسان بما ينير له السبيل ويساعده في الوصول لما خلق له وذلك بالعقل الهادي الأمين والرسل الهداة المصلحين الذين كان من تعليمهم جميعاً هذه الحكمة: احبب لغيرك ما تحب لنفسك[2]. فالتكافل الاقتصادي هو الأساس في يوتوبيا العدل والتوحيد فلا مكان للتملك الفردي والاستغلال، بل هناك منفعة عامة لجميع أفراد المدينة.

د- التنشئة الأخلاقية ودورها في تكوين الدولة:-

أصبَح من المسلم به ان التنشئة الأخلاقية لها دور كبير في تكوين إنسان خيَر وتحقيق السعادة، وتكمن أهمية التنشئة بصورة واضحة في بناء المدينة الإنسانية السعيدة.

أما الأساس الذي اعتمدت عليه المعتزلة في التنشئة فهو (العقل)، وفي ذلك يقول أحد الباحثين "إذا كان التفكير يلعب الدور الأكبر في الحياة الاجتماعية، وإذا كان نوعه يتحدد بنوع هذه الحياة وبالإطار الفلسفي الذي يوجهها، فمن هذه الناحية نجد المعتزلة يرفعون لواء (العقلانية) على ساحة التفكير الإسلامي، وهذا من شأنه- في التطبيق- ان يوفر للتربية مناخا صحيا للنمو السليم"[3]، ومن أبرز رجالات المعتزلة (أبو الهذيل العلاف) الذي حدد مراحل المعرفة العقلية التي يكون بها الإنسان مسؤولاً عن أفعاله[4]، وكذلك (بشر بن المعتمر)[5] وهذا هو الأساس الاول للتنشئة.

---

1 الخالدي، د. طريف، دراسات في تاريخ الفكر العربي، ص 73.

2 موسى، د. محمد يوسف، فلسفة الأخلاق في الاسلام وصلاتها بالفلسفة الاغريقية، ط2، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1963، ص 49.

3 مدكور، د. ابراهيم، دراسات فلسفية مهداة إلى روح عثمان أمين، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1979، ص 114.

4 البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، بيروت، دار الجبل، 1987.، ص 112.

5 نادر، د. البيرنصري، فلسفة المعتزلة، ج2، مطبعة الرابطة، 1958، ص 42.

أما الأساس الثاني فهو (الحرية) إذ إن التنشئة هي عملية توجيه نمو الأفراد حيث ان الحرية أساسية في تحقيق الذات الحقيقية فان من أهداف التربية هو نمو الحريات فنتاج التربية يجب ان يكون الإنسان حراً"[1]، ولابد ان يكون هناك إيمان بوجود هذه الحرية من الطرفين أي من المُعَلمْ والمُتَعلِم، والشعور بالحرية واضح من خلال إحساس الإنسان بالمسؤولية الأخلاقية وقدرته على الاختيار.

ولعل أبرز إنجاز قام به المعتزلة في ميدان التنشئة هو المنشور الذي أصدره الخليفة المعتصم "عندما امر ان يعلم الصبيان خلق القرآن"[2]، وبهذه الطريقة استطاع المعتزلة النفوذ إلى عقول مواطنيهم، فينسؤوهم تنشئة (كلامية) ان صح التعبير منذ نعومة أظفارهم.

إذن، وجد المعتزلة في الطفولة نواة لما يكون في مستقبل الدولة "فبالتربية يكاد المرء يجعل من الإنسان ما يشاء، لأن التربية تعدل كل الخواص التي يجيء بها كل منا عند ولادته، ان التربية متى أجاد فهمها رجل الدولة الذي يستطيع أن يفسح لبصره امداً بعيداً، تكاد تكون هي النقطة الوحيدة المهمة، فبفضلها يصير الرجال الذين سعدوا بطبع حسن أكثر كمالاً ومواطنين أكثر خيراً ممن سبقوهم وتسير الدولة قدماً إلى الارتقاء في مدارج السعادة والفضيلة"[3].

لكن ماهي نتيجة هذه التربية الكلامية؟

وفي الواقع لها نتيجتان:-

الأولى نتيجة عملية، ولتوضيح ذلك نأخذ العلاقة بين الحاكم والمحكوم، "فغرض رجل الدولة الذي يفهم نفسه حق فهمها هو جلي غاية الجلاء: إنما هو يجعل المواطنين بقدر استطاعته مواطنين فضلاء، وان الفضائل التي من واجبه ان يبثها فيهم بالقدوة الحسنة التي يقوم بها وبالنصح لهم إنما هي العدل والاعتدال"[4].

---

1 مدكور، د. إبراهيم، دراسات فلسفية، ص 106.

2 أمين، أحمد، ضحى الإسلام، أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ج3، ط10، لبنان، دار الكتاب العربي، ص 178.

3 أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة احمد لطفي السيد، من مقدمة بارتلمى سانتهيلير، مطبعة دار الكتب المصرية، 1947، ص 19.

4 المصدر نفسه، ص 17.

وبهذا المعنى أنطلق الخليفة المعتزلي (المأمون) كي يتمم ايمانه بالعمل، ويعرب عن مسؤوليته تجاه عقيدة رعيته، وينقل لنا الطبري ما جاء في كتابه إلى إسحاق بن ابراهيم في اثناء المحنة "أما بعد، فان من حق الله على خلفائه في ارضه، وأمنائه على عباده، الذين ارتضاهم لإقامه دينه، وحملهم رعاية خلقه وإمضاء حكمه وسنته والإئتمام بعدله في بريته ان يجهدوا انفسهم، وينصحوا له فيما إستحفظهم وقلدهم ويدلوا عليه- تبارك اسمه وتعالى- بفضل العلم الذي أودعهم والمعرفة التي جعلها فيهم أن ويهدوا اليه من زاغ عنه، ويردوا من أدبر عن أمره"[1]، إذن، الخليفة هو الذي يقود الرعايا إلى الفضيلة، والصلاح في الدنيا والآخرة.

أما النتيجة الثانية فهي ميتافيزيقية، فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته، فان أنصف بين رعاياه خلد في نعيم، أما اذا جار عليهم خلد في سقر، وبذلك أقر المعتزلة بخلود النفس والهدف من ذلك اخلاقي بالتأكيد، كي توفى كل نفس ما احضرت، وفي ذلك علاقة واضحة بين اليوتوبيا والميتافيزيقيا من حيث الثواب والعقاب وهم يشبهون ما جاء به ارسطو في هذا المجال.

هـ- البيئة الديمقراطية[2]:-

لم تنمو النبتة الديمقراطية في العصور السابقة لظهور المعتزلة، ذلك ان البيئة

---

1 الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج3، بيروت، دار المعارف، 1966، ص 634.

2 لمفهوم الديمقراطية تاريخ قديم، فهي ذات إرتباط وثيق بالدولة والنظريات السياسية، ولمفهومها معايير متعددة إختلفت على مدى تطورها حسب المجتمعات التي سادت بها.
وعلى الرغم من إختلاف معاني الديمقراطية وتطبيقها على مختلف العصور إلا ان للمفهوم دلالة سياسية، فهي تتحقق عندما يحكم الشعب نفسه بنفسه، وعلى ذلك فإننا نربط هنا بين الديمقراطية وصيانه حقوق الأفراد داخل الدولة، وقد يكون ذلك عن طريق الحكم المباشر (أي المشاركة السياسية المباشرة) أو (بوساطة التمثيل السياسي)، الظاهر، د. إحمد جمال، دراسات في الفلسفة السياسية، ص 237.
"والحكومة الديمقراطية هي الحكومة المسؤولة أمام شعبها، وتتمثل المسؤولية بالسماح لافرادها بالأنتخاب الحر وإختيار نوع الحكومة التي يرونها مناسبة، بغير مشاكل عنف التي قد تؤدي إلى تحطيم المجتمع، والنظام السياسي الديمقراطي هو النظام الذي يحافظ على وجود الحرية السياسية" الظاهر، د. إحمد جمال، دراسات في الفلسفة السياسية، ص 272.

الاجتماعية لم تكن صالحة لها، فكانت أشواك السلطة الجبرية تخنقها، ولا تدع منافذ لجذورها.

وبمجيء دولة العدل والتوحيد أصبحت الديمقراطية شعار الدولة، ونستطيع ان نلمس ذلك من خلال المناظرات الفكرية التي كانت تجري في قصر الخلافة.

وليس غريباً أن يشجع المعتزلة الديمقراطية، فظهورهم كان رد فعل للاستبداد السياسي الذي فشى في الدولة وما ترتب على ذلك من نتائج اخلاقية، كان أولها اسقاط المسؤولية الأخلاقية عن الفعل الإنساني.

وبناءً على ما تقدم بنى المعتزلة أساس دولتهم على نقاط عدة:

1- ان الحكم لا يكون من طائفة معينة، إذ عارضوا ان يكون النسب شرطاً ضرورياً لتنصيب الحاكم لأن التركيز على هذا الشرط يجعل الحكم وراثياً بين أبناء العشيرة الواحدة، ولذلك كان موقف المعتزلة من الحكم الأموي موقفاً سلبياً لأن الحكم فيها كان حكماً وراثياً.

2- بعد أن أقروا أن الديمقراطية هي شعار دولة العدل والتوحيد، وأزالوا فكرة التقديس عن منصب الإمام، أكدوا ان السيادة ليست للحاكم وحده وإنما السيادة لأفراد الدولة أيضاً، ذلك انه جرى باختيار أهل الحل والعقد "فواجب على الرعية طاعة الامام طالما ألتزم في اقامة العدل وحماية أفرادها، فهم غير ملزمين بطاعته"[1].

وهذه هي المبادئ الأخلاقية السياسية الإسلامية "المساواة أمام الشريعة وبين الخليفة وبين مجموع أفراد الأمة، فلا تجب الطاعة للخليفة، ولأولي الأمر إلا إذا خضعوا هم أنفسهم للحقيقة ولإرادة الله التي تتجلى في المصلحة العامة: الدفاع عن الضعيف ضد استبداد السلطة، والدفاع عن مجموع الأفراد ضد أي ظلم"[2].

---

1 الظاهر، د. احمد جمال، دراسات في الفلسفة السياسية، الظاهر، د. أحمد جمال، دراسات في الفلسفة السياسية ط1، 1988.، ص 264، الحبابي، د. محمد عزيز، الشخصانية الإسلامية، مصر، دار المعارف، 1969، ص 57.

2 الحبابي، د. محمد عزيز، الشخصانية الإسلامية، ص 57.

3- الامر بالمعروف والنهي عن المنكر نتيجة لازمة للظلم الذي يقع على افراد اليوتوبيا اما باللسان أو بالقلم من حسن القول والنهي عن قبيحة بالثورة المسلحة اذا لزم الأمر.

فهم يقدرون ما يرونه كفيلا بإصلاح الدولة، بإرشاد الضال، واقامه المعوّج وإرجاع المظالم إلى أصحابها إرجاعاً وذلك ما اشتمل عليه الخبر القرآني (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله)[1].

ودولة مثل هذه أساسها العدل، وإمامها فيلسوفاً، ونظامها ديمقراطياً، واقتصادها إشتراكياً، تشكل بالفعل يوتوبيا (العدل والتوحيد) وذلك كله لا يتحقق إلا إذا كان الإمام راعياً لشعبه وليس سيفاً مسلطاً على رقابهم.

لكن هناك سؤالاً أخيراً يتبادر إلى الذهن، أليس من التناقض أن نقول يوتوبيا التي تعني (اللامكان) وفي الوقت نفسه نقول (دولة العدل والتوحيد)؟ وإذا كانت اللامكان فما الفائدة من وجودها؟ والجواب انه لا تناقض في ذلك لأن التطبيق بحد ذاته اثبت ان اللامكان هو المعنى الحقيقي والوحيد لكلمة (اليوتوبيا)، وخير دليل على ذلك أن الفشل كان هو البطل الذي قضى على (دولة المعتزلة). ولم تفشل الفكرة فقط، بل أن النتائج كانت أبعد من ذلك بكثير فالمذهب إنتفى، حتى أصبحت المعتزلة ظلاً لفرقة أخرى. أما فائدة وجود الفكرة، فهو وجود أنموذج لمن يريد التغيير إلى الأفضل.

الخاتمة

- لا يمكن الجزم بعدم تأثر المعتزلة بالآراء والفلسفات إلا انه لابد من تأكيد مسألة بديهية وهي أن أي فكرة حينما تظهر لأول مرة لا تكون محمّلة عادة بما يؤكد صحتها، وكان لاتصال المعتزلة بالفلسفة اليونانية واطلاعهم على كتاب الجمهورية لأفلاطون رسم لهم صورة للدولة المثالية، فضلاً عن صورة الدولة في زمن الرسول (ص)، وهنا تطابقت الصورتان العقلية والنقلية.

---

1 آل عمران -110

- ان تحقق اليوتوبيا بكل اركانها واقعياً، يعني وصول المجتمع إلى المثال أي السكون، وبما ان من طبيعة المجتمع البشري التطور المبني على الصراع الدائم بين فئاته، فإن ذلك يحتم على الفكر البشري انتاج يوتوبيات على مر التاريخ تبعاً لتغير طموح الافراد.
- ان فكرة اليوتوبيا عند المعتزلة مثلت حالة الصراع العقائدي بين ما هو كائن وما ينبغي ان تكون عليه العقائد (من وجهة نظرهم).
- ان حالة السكون التي قد تتحقق في المجتمع اشبه بحالة سكون اهل الخلدين على اعتبار ان اليوتوبيا الاهية متمثلة بجنة الفردوس وهو تأويل المعتزلة للآية الكريمة (و يبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام).
- ان فشل تحقيق اليوتوبيا لا يعبر عن فشل الفكرة وانما يعبر عن ضعف الوسائل التي لجأ اليها المعتزلة في فرضهم للعقائد وتصحيحها قسرا على العامة والخاصة فعمدوا إلى الجمع بين الفكر والعمل في مختلف مستوياته المادية والمعنوية، وفي هذا الصدد لابد من الإشارة إلى الخطأ الذي وقعوا فيه ففي الوقت الذي نادوا فيه بالحرية الأخلاقية والسياسية عمدوا إلى تحقيق أهدافهم بعنف سياسي.
- استحالة فهم نشاط المعتزلة بعيداً عن التقلبات السياسية التي مثلت وسيلة مهمة لفهم هذه الحركة التي تعد إحدى نتائج هذه التقلبات.
- مثل الفكر الاعتزالي نقداً للأوضاع القائمة في المجتمع مما كان يتعارض مع أهدافهم وتطلعاتهم في بناء المجتمع السليم، وقد اتسم هذا النقد بالإيجابية والطرح البناء المدعم بالحلول، ومن هذا المنطلق رأوا ان فساد المجتمع وصلاحه متوقف على الحاكم، ومن هنا أولوه إهتماماً خاصاً ووضعوا شروطاً لاختياره وأخرى لأهل الحل والعقد ممن يختارونه، ومن هذا المنطلق فقد حدوا من سلطة الإمام وقيدوه بشروط في مقدمتها تحقيق العدل والمساواة.

القول اليوتوبي عند "الفارابي"

د. عامر عبد زيد

مدخل في اليوتوبيا

ان القول اليوتوبي ويحيلنا إلى المعنى العام إلى اليوتوبيا بوصفها الحالة الصحيحة التي (ينبغي) أن يكون عليها الوضع السائد حالياً. مما يعني كونه يشكل محرض من اجل تحقيق عالم افضل يجترح السعادة، ويحلم بحياة اخلاقية فاضلة يحدوها الامل بالمستقبل الذي وان كان ينطلق من الواقع؛ الا انه يحرض على اصلاحه بتقدم عام موازي متخيل في زمان ومكان متخيلين كما في معنى: أوتوبوس (Ou-topos) ومعناه اللامكان، ومصطلح إيوتوبوس (eu-topos)، والذي معناه مكان الخير والفضيلة، وقد ارتبط هذان المصطلحان الإغريقيان بكتاب «المدينة الفاضلة» الذي ألّفه الفيلسوف اليوناني أفلاطون، بحيث أصبح الكثيرون يربطون بين مضمون جمهورية أفلاطون، وفكرة اليوتوبيا، فهو يستثمر كل ما هو ممكن من اجل بناء ذلك العالم الممكن أو المستحيل، مستثمراً الراسمال الرمزي سواء كان ديني، أو فلسفي. لعل هذا ما يمكن التنقيب عنه في مصطلح.[1]

ومن هنا فقد ارتبطت اليوتوبيا بحركة الفكر الإنساني، وقد حاول الكثير من المفكرين والفلاسفة بناء اليوتوبيات، باعتبارها النموذج الأمثل الذي يجب أن تسعى الإنسانية إلى تحقيقه، ويمكن تقسيم هذه اليوتوبيات على النحو الآتي:

- يوتوبيا الفلسفة: وتقوم على الافتراض الفلسفي الذي يستند على حركة الذهن التجريدية في عملية بناء النماذج الافتراضية، ومن أبرزها: جمهورية

1 http://www.aljaml.com/node/16632

أفلاطون، دولة المدينة لأرسطو، والمدينة الفاضلة للفارابي.

- يوتوبيا الدين: وتقوم على الربط بين الوسيلة والغاية، بحيث تكون طاعة الدين هي الوسيلة الإلهية الخالية، وتمثل فكرة (الجنة) اليوتوبيا الدينية التي يسعى إلى الوصول إليها كل المتدينين في هذا العالم.
- اليوتوبيا الأيديولوجية: وتقوم على الربط بين الوسيلة والغاية، ولكن بشكل مادي، ومن أبرزها: (المجتمع الشيوعي) الذي بشرت به الأيديولوجية الماركسية، و(المجتمع الرأسمالي) الذي بشرت به الأيديولوجية الليبرالية.

وعموماً فإن اليوتوبيات الدينية ليست حكراً على اليهودية، أو المسيحية، أو الإسلام، فهناك أكثر من 100 كتاب مقدّس في هذا العالم، منها على سبيل المثال: كتاب الفيدا الهندوسي، والأفيستا الزرادشتي، وغيرها من الكتب الأخرى التي مازال بعضها موجوداً في الكثير من الأدريان، مثل الكونفوشيوسية، والبوذية، والشنتوية.

لن تتوقف ثقافة اليوتوبيا، طالما أن (الحلم) كامن في أعماق النفس البشرية، وأيضاً لم يعد التبشير باليوتوبيا هو حصراً من مهمة الأديان والمصلحين الاجتماعيين، بل أصبح الأمر يرتبط بالكيانات الدولية العملاقة، وها هي الكيانات الرأسمالية الكبرى والعظمى تبشر الشعوب بـ (يوتوبيا) العولمة باعتبارها المخرج من الشقاء والمدخل لجنة النعيم والرفاهية والحياة السعيدة. الا اهنا من الباحثين من يجعل اليوتوبيا مقابل أو مرادف السياسة، لان اليوتوبيا كنظام فلسفي أو اخلاقي؛ لكنه بالتأكيد ليس سياسي، لان السياسة هي فن الممكن تقوم على التغير والاحوال وليس الثبات مما يجل القول اليوتوبي اقرب مايكون إلى الفن الا انه قول ارتبط بالنهضه الغربية وان كانت هناك ممكنات قراءة التراث في ضوء ثوابته التي اجترحها مور.

ان من اهم ملامح الخطاب اليوتوبي هو طابعها النقد الحجاجي ضد ما هو قائم فهي حتجاج ضد الفوضى التي احدثتها السفسطائية[1]. لايمكن تجاوزها الا بالتربية والاعداد والتاهيل الذي وجده افلاطون طريق ممكن يوصلنا إلى حاكمية الفيلسوف الذي عليه ان يراعيها الحاكم هو تحديدهم لحجم الدولة والاتساع الملائم

1 Etienne Gilson. les metamorphs de la cite du dieu (universite catholique) 1952 p. 48

الذي لايفقد الدولة وحدتها[1]تلك الوحدة ضرورية لانها مرتبطة بالمشكلة التي تعاني منها دولة المدينه انا الفوضى لهذا كان تاكيد افلاكون حجاجيا على الوحدة بوصها بديل؛ لانقاذ المدينة اليونانية التي الت انقساماتها إلى التمزق والفوضى[2]

اليوتوبيا تكون مشروعا اصلاحيا يحاول ان يقدم تصوراته في اللامكان حتى يتجاوز كل مامن شانه ان ينتقدة أو يرفضه الا انه أرضية للارتقاء، وليس غاية نتقوقع فيها، فهو رغم هذا الا انه ينطلق من واقع ما يحرضه على النقد واجتراح حلول تاخذ بعدا يرفض السياسة، فاليوتوبيا تقوم على التناسق والتوافق، فيما السياسة تقوم على الصراع والتنافس، فاليوتوبيا بهذه الحالة هي بمثابة صالح متكامل يقوم عليها اناس غير فاسدين، تنتفي معها السياسة التي هي صراع بين الاضداد وبالتالي تغدو في ضوء الرؤية اليوتوبية غير ضرورية في حل الصراعات، فالجمتمع اليوتوبي متكامل لا تاريخي لا يعرف التقدم أو التغير، رغم تنوع اشكاليات بنية هذا المجتمع هو اقرب ما يكون من الفن اقرب من العلم.[3]

ان اليوتوبيا تفتح امكانيات في دمج المتناقضات، وعادة صياغة الحلول لها من دون التركيز على امكانية تحققها واختيارها، والخيال اليوتوبي الذي يمتد إلى ما بعد تحقق العالم المألوف، وبالتالي فان له وظائف استكشافية معيارية. الا انه يضع فرضيتان بوصفهما معيارا نقديا، الاول: انه ليس كل رغبة في التوق إلى عالم منسجم أو متكامل هي رغبة يوتوبية، ذلك لان اليوتوبيا متحددة بتلك الرغبات الشكلية التي تعبر عن طموحات اجتماعية ولها معنى شامل.

اولا - فضاء النص "الثقافي"

ذلك أن الفكر الإسلامى من خلال الفيلسوف الشهير "الفارابى" أسهم إسهاما بارزا فى هذا المجال بكتابه الشهير "المدينة الفاضلة".

---

1 افلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985، ص 58.

2 هالة ابو الفتوح احمد، فلسفة الاخلاق والسياسة، دار قباء للطباعة والنشر والتزيع، القاهرة 200، ص 171.

3 كامل شياع، اليوتوبيا معيارا نقديا، ترجمة سهيل نجم، دار المدى، طذ، بغداد -دمشق، 2012، ص 141.

وكان "الفارابى" عالماً مبرزاً وفيلسوفاً ذاع صيته فى العصر الذهبى للإسلام، وله إسهامات بالغة الأهمية فى الكيمياء والمنطق والموسيقى والفلسفة والطبيعة وعلم النفس.

و"للفارابى" شرح مهم علي متن أرسطو، كما أنه على غرار أفلاطون – صاغ فى كتابه المشهور "المدينة الفاضلة" ملامح أساسية لمجتمع مثالى، ونص فيه على أن الدين هو المعبر الصادق عن الحقيقة، وعلى غرار "أفلاطون" قرر أن مهمة الفيلسوف توجيه الدولة، غير أنه "أسلم" فكرته على أساس أن الدولة المثالية ينبغى أن يحكمها "النبى – الإمام" بدلا من "الملك الفيلسوف" الذى اقترحه "أفلاطون"، وكان يرى أن الدولة المثالية كانت هى دولة "المدينة" التي أسسها الرسول محمد عليه الصلاة والسلام والذى كان يتلقى الوحى عن الله سبحانه وتعالى.

"أي الربط بين النص والمنتج والثقافة ": وفيه نتناول طبيعة التفكير وإشكاله والأعراف والعادات والسياسية والفكرية: لما هو افلاطون الحقيقة أن الفارابي[1] كان وليد نظام سياسي وثقافي شرقي يقوم فيه على تماثل مع أفلاطون الذي بدوره كان متأثر بالفكر السياسي المصري الا أن الفارابي اقرب ما يكون إلى الفكر الشرقي والمصري جزء منه اذ هناك عملية جمع بين الراعي السياسي والراعي الإلهي فهو واسطة بين السماء والأرض خاضع إلى اختيار جبري متعالي جلعته يمتاز بصفات استثنائية على المستوى تظهر في صفاته المفارقة التي تجعلنا اقرب ما نكون إلى الفكر الاسماعيلي وإخوان الصفا لكن بلبوس أفلاطون[2] وتمثيل أرسطي غائي ولعل هذا الأمر يجعنا نتذكر التحليل الذي عرض له مشيل فوكو ومحمد عابد الجابري: اذ ثمة

1 الفارابي: لسمه محمد وكنيته ابونصر، وشهرته الفارابي، ولقبه المعلم الثاني، ولا ندري كيف كنى بابي نصر مع انه جرت العادة في الغالب ان يكنى الشخص باسم ابنه الاكبر، وان المشهور من سيرة الفارابي انه لم يتزوج في طول حياته موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، منشورات عويدات، ط4، بيروت، 1989.، ص 79.

2 إن لأخوان الصفا وخلان الوفاء – هذه الجماعة الفلسفية التي ظهرت في القرن الرابع الهجري في البصرة – فلسفة غريبة وعجيبة ليست كباقي الفلسفات فقد كان هدفهم الأخذ من جميع الملل والمذاهب والفلسفات. وقد أدى تنوع مصادر فلسفتهم إلى وصفهم بالزندقة والألحاد وأنهم يدعون إلى وحدة الشرائع والمذاهب والفلسفات.

فرضية قدمها مشيل فوكو في تصور الاختلاف في النظر إلى الراعي السياسي بين الفكر الشرقي والفكر اليوناني حيث يحدد الفرق بين ((السلطة الرعوية)) في الشرق القديم والفكر السياسي عند اليونان، وذلك من خلال المقارنات الآتية:

أ- يلاحظ أولاً إن الراعي في الفكر الشرقي القديم يمارس سلطته على (قطيع) يرعاه، وليس على الأرض كما في الفكر اليوناني. وهكذا تختلف العلاقة بين الآله والبشر هنا عنها هناك: فالآلهة عند الإغريق يملكون الأرض، وهذه الملكية هي التي تحدد العلاقة بين الناس وآلهتهم، وبعبارة أخرى إن علاقة الآله بالناس تمر عبر الأرض: الآلهة يتصرفون في الناس بوساطة الأرض من خلال (التحكم في الفصول والخصب وأحوال الناس.
أما في الفكر الشرقي القديم فليس هناك مثل هذا (التوسط) في العلاقة بين الإله الراعي ورعيته. إن العلاقة بينهما علاقة مباشرة: الإله الراعي يمنح الأرض لشعبه أو هو يعده بها. فالآلهة في الفكر اليوناني تملك الأرض ومن خلالها وبواسطتها تتصرف في أقدار الناس، أما الفكر الشرقي القديم فالإله يملك العباد وقد يعطيهم الأرض، وقد يعدهم بها.

ب- مهمة الراعي أن يجمع شمل الرعية ويقودها وليس ثمة شك في إن مهمة الرئيس السياسي عند اليونان الهدوء والأمن داخل (المدينة) وعلى إشاعة الوحدة والائتلاف فيها. ولكن الفرق بين الفكر الشرقي القديم والفكر اليوناني في هذه المسألة فرق واضح أيضاً: ذلك إن ما يجمعه الراعي الشرقي هم الأفراد المتناثرون المشتتون الذين يلبون نداءه اذا دعاهم للاجتماع لصوته و((ضميره)) ولكن ما إن يختفي الراعي حتى يتشتت شمل القطيع/الرعية.

ج- الراعي في الفكر الشرقي يضمن الخلاص للرعية. واليونانيون يقولون أيضا إن الاله تنقذ المدينة، وهم كثيراً ما يقارنون الرئيس الفاضل بربان سفينة يقف فيها بعيداً عن الصخور فيجنبها الارتطام بها. لكن الكيفية التي يخلص بها الراعي في الفكر الشرقي رعيته تختلف عن الكيفية التي ينقذ بها الربان سفينته: فالرعية لا تعني قيادة السفينة وتجنبها الأخطار بوصفها

كلاً، أي كسفينة، بل هي رعاية دائمة يقوم بها الراعي لكل فرد من رعيته، كلاً على حدة.

د- ويبرز فوكو فرقاً أخر هذه المرة بممارسة السلطة ودوافعها: الرئيس، رئيس: المدينة عند الإغريق يصدر فيها عن فكرة الواجب فالواجب، واجبه رئيساً هو الذي يفرض عليه. أما الثواب الذي يناله عندما يقوم بما يفرضه عليه الواجب، من الانقطاع إلى العمل من اجل المصلحة العامة، فهو تخليد الشعب له: فالذين يضحون بحياتهم أثناء الحرب، من اجل المدينة، أبطال خالدون.

أما الراعي فهو يصدر رعايته لرعيته، لا عن فكرة الواجب بل بدافع (الإخلاص) وهو يخلص رعيته يسهر على حقيقة، وذلك شغله الدائم من خلال انه يعمل على تدبير طعام قطيعه بينما قطيعه نائم وانه يسهر عليه بعينه التي لا تنام لا يسهو ولا يغفل عن أي فرد منه[1]

يمكن الحفر في المكون المعرفي والبطانة ألاشعورية التي تستبطنها جمله من الفرضيات يمكن أن تكون هاديا لنا من اجل توصيف الفكر السياسي الإسلامي خصوصا عند فلاسفة الإسلام وهم يحاولون أن يجدوا حلول للواقع السياسي يومها

أن المجتمع الإسلامي مجتمع يتصف في كونه مجتمع خراجي، فأنه الكثرة الكاثرة من الشعب المسخر تتألف من المقاتلة والموالي وقد كانوا يشكلون بالفعل الوسط المُلْهِم لبعض الاتجاهات الفلسفية. والانتفاضات التي هي غالبا تطرح تصورات معارضة الأيدلوجية المهيمنة ثم ان اغلب أصحاب هذه الأفكار من كان لا يحتلون مواقع في صفوف هذه الارستقراطيه "القريشية" نفسها.. تحاول مثقفي تلك الفئات استثمار الرأسمال الرمزي الذي يسبغ الشرعية على السلطة غالبا ما يكون مستمد من الدين اذ (فكرة الدين هي التي تتيح المجال لإدراك طبيعة السلطة للوقوف على ماهية الاجتماع ذاتها. وبيانه، إن الدين يتضمن أولا مبدأ (الخارجية) أي القول بأن المجتمع يستمد قوانينه من خارجه لا من ذاته. ويتضمن ثانياً، مبدأ ((المغايرة)) أي القول بأن البشر مدينون بمعنى وجودهم إلى غيرهم وليس إلى بشر مثلهم، ويتضمن ثالثاً، مبدأ

---

1 انظر - محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 40-41.

((الانفصال))، أي القول بوجود فارق أو مسافة بين المجتمع ومصدره، بين المجتمع ومصدره، بين الجماعة والمبدأ المؤسس لها. فأن هذه المباديء تحدد أسس الواقعة الدينية البدائية فإنها تشكل من جهة أولى شروط أمكان الدولة؛ لان نشوء الدولة ما كان ممكناً الإ أن يعقل المجتمع نفسه بواسطة مبدأ خارج عنه.[1].

وبالتالي يشكل الدين القوة التي تمنح الشرعية وتسبغ على أي فعل القبول وبالتالي يدفع الناس إلى التغير والثورة. والتي وقدنا مصادقها بالتحول الإسلامي من حيات الجاهلية والبداوة إلى حياة أخرى بفعل عامل محرض فقام أرشيف جديد محرض للتحول نحو الأفضل وهو يعتمد على قوة خفيه هي المحرضة على التحول هذا؟

وفي نفس إذا ما عدنا إلى طبيعة المجتمع الخراجي نجده يربط بين الدولة والقوى الغيبية وبالتالي يرتبط بالاحتجاج على الدولة بالاحتجاج على الغيب، وبالتالي كل الحركات المذهبية والصوفية والفقهية لا يمكن أن تكون بعيدة عن هذا المؤثر لهذا غالبا ما يرتبط الأمر بالدين والاختلاف في تأويل النصوص وعادة امتلاك المعنى وهذا يتحقق من خلال مناهج تقوم على إعادة تأويل النصوص الدينية بشكل يجعل منها وسيله الامتلاك الرأسمال الرمزي والعنف الاجتماعي غالبا ما يمنح بعدا دينيا ولعل هذا العنف المادي تحول إلى عنف رمزي عبر إنتاج التأويلات المغلقة، تنطلق من "مشكلة الإيمان" وجهاد النفس، أي القرب من المعتقد وتأويلاته المركزية. مما يجعل الفكر ينشطر بين تأويل رسمي أقيمت على أساسة الدولة وبين تأويل جديد يحاول إقرار معنى جديد أو تأويل جديد مما جعل السلطة تتبنى مذاهب معينة تحول إلى خطاب مركزي وقد وصف "ارنست غلينر "هذا الانشطار: ويرى ان الفرق بين النمطين: يعتنق الإسلام النخبوي الرفيع الفقهاء والعلماء في المراكز الحضرية (وينتمي هؤلاء غالبا إلى طبقة التجار حيث تجتمع بين الثقافة والعلم والتجارة وتعكس الميول والقيم الطبيعية للطبقات الوسطى المدنية وتشمل هذه القيم النظام، والتقيد بالقوانين والقواعد، والرزانة والرصانة، والتعلم وتنفر نفورا شديدا من الحالات الهستيرية

---

1 بيار كلاستر، مارسيل غوشيه، في اصل العنف، تعريب: على الحرب، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1985، ص 34-36.37.

والإسراف في الاهتياج العاطفي والوجداني. والاستخدام المفرط للاستثمارات السمعية البصرية المساعدة على نشر الدين. يشدد هذا النمط العالم الرفيع من الإسلام النخبوي على الطبيعة التوحيدية، أما الإسلام العام أو إلا سلام القاعدي الشعبي بثقافته الدنيا فمختلف تماما[1]

فاعتماد الرأسمال الديني من اجل تجيش المشاعر وتعبئتها من اجل إقرار المعنى الحق وإزالة التضليل والكفر هذا يشكل مخيال جمعي يستثمر العواطف خلف التأويل الجديد هذا الأمر أسبغ وسيلة جديدة في النظر إلى القيادات التي لم تعد ذات طابع ناسوتي يذكرنا بربان السفينة. بل أصبحت كرزما متعالية على المحيط مهمة تتمثل بإنقاذ الأنفس وتحقيق العدالة. ولعل هذا الأمر بدا مع الحكم الأموي القائم على حكم يعتمد على تحالف عشائري غالبا ما يكون الحاكم شبيه بزعيم القبيلة بالمقابل هناك ثورات تطالب بالحكم وفق معنى وتأويل مختلف للإسلام الرسمي وتتهم الحكم بالزيغ عن المعنى الحقيقي للدين انظر الثورة العلوية والعباسية والثورات في الأمصار.

ألا إن الحاكم سوف يتغير دوره ووظائفه مع اتساع نفوذه وتحول الدولة إلى حكم شبيه بالحكم الكسروي حيث سوف تظهر الإحكام السلطانية جاذبتا معها الخلفية الفارسية إذ الخلافة العباسية التي جاءت تحت شعارات وتأويل جديد للإسلام يختلف مع التصور الجبري الأموي إلى تأويل قدري ومطالبة بالحق بالحكم كانت عبارة عن إيديولوجيا ثورية تقوم على الانقلاب الذي يقود إلى تغير النظام وعادت تأسيس السلطة وفق رؤية تقوم على تأويل جديد كان من ألوانها القول: بالقدر والاختيار والاعتزال، إلا أن السلطة عاشت تطور لاحق إلى تضخم دور الحاكم الذي أصبح خليفة الله على الأرض وتوسع بعد تأسيس الجيش ولم يعد الخليفة بحاجة إلى التحالفات العشائرية، توسع دور الخليفة القطب الاوحد الذي تم استنساخ شخصيته في اغلب الشخصيات القيادية كما عبرت عنها الأفكار الدينية والصوفية حيث أصبح المهم هو الرئيس وأصبح الصحابة بمثابة إتباع وعبيده كما هو مع الكتاب والموظفين فهم البطانة التي تعزل الخليفة عن الناس ألعامه ولعل هذا يستدعي بنظرنا التصور الفارسي كما جاء في الإحكام السلطانية أو الفكر الشرقي القديم

---

1 انظر – محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 40-41.

الذي تضخمت شخصية الملك لديه هذه السلطة الفاعلة والمؤثر في تشكيل المخيال السياسي عند البحث عن طبيعة تلك السلطة في الثقافات السابقة للرأسمالية أولا، يطالعنا التحليل التالي:

تكون لدى إنسان الشرق ايديولوجيا تربط بين التصورات الاجتماعية والتصورات الكونية في مفهوم الدولة - التي من النمط الخراجي (بدل الآسيوي) - إيديولوجيا قوامها منظومة من المفاهيم والتصورات المركبة المتداخلة، هي من اخص خصائص العقلية التي من النمط الخارجي، تصورات توحد وتجمع بين: (1) الألوهية؛ (2) الطاغية؛ (3) وظائف السياسية القانونية، وظائف التنظيم (القانون الأخلاقي والديني، القانون السلطوي القمعي) الذي تقوم به الدولة الخراجية؛ (4) نظام حركة الكون؛ (5) خصوبة الحقول. وتتأسس الوحدة بين هذه العناصر في ذهن الرجل الشرقي القديم على الاعتقاد في الأصل الإلهي لسلطة الطاغية الحاكم المستبد والاعتقاد في القوانين التي يسنها. بإلهام من الإله، هي قوانين مكملة بطبيعتها، للقوانين الطبيعة ينتج الخصب، خصب الأرض: هناك وحده بين الأمر التشريعي الصادر عنه وبين الحركة الكونية كالليل والنهار والفصول (وبالتالي خصوبة الأرض) لأنها جميعاً من الله.[1].

ثانيا - العلاقة بين المثقف الفيلسوف والحاكم:

ان الحديث عن هذه الجدلية يقودنا إلى الحديث عن العلاقة بين:

1- **الفيلسوف والفقيه**: اذ يشكل الاول عامل مغترب على ثقافة يهيمن عليها الفقيه الذي يهيمن على المشروعية الدينية التي ترتبط بالناس والتي تعمل الدوله على كسب طاعتهم. وهنا تاتي ملازمة الفقهاء للسلطة، ومسايرة السلطان للفقهاء، والعمل بأقوالهم وفتاواهم...، إن ذلك هو ما يشير إلى الارتباط الذي نحن بصدده: لقد كفر الفقهاء متكلمي الاعتزال بأمر من السلطان (المتوكل)، كما أحرق السلطان "علي بن يوسف بن تاشفين" كتاب الغزالي "إحياء علوم

1 انظر: عبد الرضا الطعان، الفكر السياسي في العراق القديم، دار الرشيد، 1981، سلسلة 282، بغداد، ص 429-لا453.

الدين" بإيعاز من الفقهاء[1]من هنا يمكن ان ندرك دور الفيلسوف الذي يشغل حيز يقوم على التلميح لا التصريح ويعمل على انتاج خطابه بشكل يتوافق مع افق التلقي الا انه يعمل على التاسيس لافكاره ورغباته من خلال القول بوحدة الحقيقة الا ان الطرق الموديه اليها متنوعة وهو قول يريد منها التاكيد على ان العقل احد المناهج التي تقر الثوابة الا انها تختلف في المسالك الا ان هذا يشكل محاولة من اجل كسبب الشرعية التي تبيح الخوض في قضايا ومواقف للفيلسوف فيها موقف مميز.

2- العلاقة بين الفيلسوف أو المثقف بشكل اعم والسلطة: هنا يمكن ان نمسك بالكثير من ملامح الحده بين السلطة والمثقف تميل إلى الترويض والاكراه أو التوظيف أو الاحتواء. وهنا يظهر الفارابي بوصفه مثقف ظهرت اهتماماته بالسياسة بينة ثمة الكثير من الاشارات التي تربط الفارابي بالفلسفة السياسية، الذي كانت حياته تجمع بين ممارسة الفلسفة والمنطق، تأليفا وشرحا، إذ يقول بول كراوس: "إن النظرة السياسية تهيمن على فكر الفارابي لدرجة أن باقي الدراسات الفلسفية، بما فيها الإلهيات والأخلاق، وحتى الطبيعة والمنطق، تتبع تلك النظرة – السياسية– وتخضع لها"[2]، ويرى هنري لاووست: بأن الجزء الرئيسي والمحوري في فلسفة الفارابي، وأكثر فروعها إحالة، هو سياسته وبين وجوده في علاقة مع السلطة السياسية. فقد انتقل إلى دمشق، ثم اتصل بسيف الدولة الحمداني صاحب حلب، فضمه إلى علماء بلاطه واصطحبه في حملته على دمشق[3]

ثالثا- الفضاء السياسي للنص:

إن نظرة سريعة لكتاب "الفارابي"، المسمى "آراء أهل المدينة الفاضلة"، تكفي لاعتباره نموذجا ممتازا لارتباط "الفلسفة" و"السياسة"بل أن الكتاب يقدم لنا صورة

---

1 عبد المجيد الانتصار، الفلسفة والسياسة في الثقافة العربية "جدلية الاختفاء والتجلي"، م/فكر ونقد

2 المرج نفسه ونظر، عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة والسياسة عند الفارابي.

3 المرجع السابق..

متكاملة عن مكان الفعل السياسي داخل الفضاء الوسيط بشكل عام والإسلامي الفلسفي على وجه الخصوص حيث مركزية الله هي المركزية الفاعلة على عكس الخطاب الحداثوي الذي ينطلق من مركزية الانسنة.

إذ احتل العقل النظري إلى جانب النص المرجعية الأساسية ومفادها ارتباط السماء بالأرض حيث كل شئ له غاية ماورائية ضمن فضاء متعالي حيث هناك خالق ومخلوق لهذا الكون والأخير ينقسم إلى عالم سماوي يتسم بالثبات والكمال واللامادية مقابل عالم المادة عالم الكون والفساد كما رسمته الفلسفة اليونانية على المستوى العقل النظري وكما حدد فضاءه النص في الإسلام فأصبح لهذا الكون غاية مرسومه من قبل العلة الأولى. ولعل هذا الكتاب[1] خير ما يعبر عن تلك الرؤية إذ يتضمن خطابا في الميتافيزيقا، ويتعلق الأمر بالحديث عن واجب الوجود، وعن "تراتب الموجودات"، وعن "فيض العقول"، وعن "المادة والصورة"، وعن "اتصال النفس بالعقل الفعال". ويتضمن الكتاب نفسه، من جهة ثانية، خطابا في السياسة، ويتعلق الأمر هنا بالحديث عن "ضرورة الرئيس للمدينة"، وعن "خصال الرئيس" وعن "العدل". إن كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة" هو كتاب "فلسفة" و"سياسة". وعلى الرغم من أن فصول الحديث الميتافيزيقي تفوق، من حيث عددها البالغ سبعة وعشرين فصلا، فصول الحديث السياسي العشرة، فإن عنوان الكتاب، ومنذ البدء، يجعل منه كتاب "سياسة"، ويحدده كخطاب عن "مدينة فاضلة"؛ مما يسمح بافتراض أن القسم الميتافيزيقي في الكتاب (نظرية الفيض) مدخل ومقدمة للقسم السياسي (المدينة الفاضلة). ونمثل لذلك بما يلي:

أ- يطرح الفارابي ضرورة واجب الوجود – الله– لكي يتحقق وجود الموجودات ونظامها. كما يطرح ضرورة الرئيس لكي يتحقق نظام المدينة، ولكي تكون فاضلة. ونقرأ في هذا الطرح تماثل مفهومين أساسيين: مفهوم داخل النظرية الفيضية الفلسفة (واجب الوجود)، ومفهوم سياسي (الرئيس)، هذا التداخل بل والاحتواء والهيمنة بين السماء والأرض أو بلغة أرسطو عالم الأفلاك وعالم الكون والفساد حيث هذه العلاقة القائمة على هيمنة السماء على الأرض داخل نظام

---

1 ابي نصر الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة وضاداتها، قدم له وعلق عليه وشرحه الدكتور علي بو ماحم، دار ومكتبة الهلال، ط 2003، بيروت.

غائي ولعل هذا واضح في رؤية ومنهج الفارابي حيث الاجتماع السياسي يتبع للميتافيزيقا د اخل نظرية الفيض وقد ترجم هذا في كتابه: "أهل المدينة الفاضلة" حيث تم تناول الحديث عن القول في الموجود الأول في تسع أبواب؛ ثم الحديث عن صدور الموجودات والنفس عنه وعلاقتها بالبدن والمنامات ثم الحديث عن الوحي ورؤية الملك في أربعة عشر باب ثم الحديث عن احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون والعضو الرئيس وخصاله ومضادات المدينة الفاضلة واتصال النفوس الخ تم تناول هذه الموضوعات فقط في اثنا عشر باب هكذا يمكن الحديث عن جزئين عالم ما بعد الطبيعة حيث العقل الأول والأفلاك والعالم الطبيعي أو الكون والفساد الذي يشكل جزء منه الاجتماع السياسي لكن تم دمج كل هذا عبر "نظرية الفيض "وهو ما يمكن تأصيله بالرجوع إلى أفلوطين ومفهوم القائلون "بالأحادية" فقد كان (أفلوطين) قد واجه المشكلات السابقة وقد كان بين ضاغطين الأديان التوحيدية من جهة، والفلسفة اليونانية من جهة أخرى اجتهد في أن يوفق بينهما فقال برد الأشياء إلى الله على أساس أنها صدرت منه وبنفس الوقت حاول ان يبقي للمادة اختلافاً عن الله فافترض انها اخر الفيوضات، وبذلك فهي مثلت الفيض بالنسبة لها قبلها في سلسلة الفيض[1].

ومن هنا جاءت الاراء الكثيرة حول مفهوم الوجود وطبيعته والتي تشكل تأثيرا كبيراً في افكار العصور الوسطى اذ كان المدرسيون والفلاسفة المسلمون يميزون بين وجود الله ووجود سائر الكائنات ويرون ان لفظ (الوجود مشكل اي لا يدل على صفة بدرجة واحدة، فالوجود في الجوهر اقوى منه في العرض، والوجود في الله اقوى منه في الإنسان وربما لا نهاية له من الدرجات، ذلك ان وجود الله وجود بذاته (ens ase) بينما وجود الإنسان وجود بغير ه[2]. وفي هذا يفتتح الفاربي كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة بالحديث عن الموجود الاول: هو

---

1 حسام الدين الالوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1992.، ص 126.

2 عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1978، ص 176.

السبب الاول لوجود سائر الموجودات كلها وهو برئ من جميع إنحاء النقص وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شئ من إنحاء النقص[1]

1- وجود إمكان داخلي لان بدونه لا يحصل التحول من القوة إلى الفعل.

2- وجود معلول خارجي يحول القوة إلى فعل لان بدونه تبقى القوة على حالها.

هذا النقص في الوجود جعل سعي الإنسان الدائم إلى الكمال الذي يفتقده على المستوى الوجودي أو على المستوى الروحي وهذا يتحقق من خلال الفعل المعرفي كما تصوره أفلاطون من قبل من خلال نظرية التذكر أو التصور الأرسطي من خلال الغائية من اجل بلوغ الكمال والتشبه بالعلة الأولى قدر المستطاع من اجل تحقيق الكمال وبالتالي السعادة التي أشار إليها سقراط من قبل: **"الحياة العقلانية هي التي لها قيمة بحد ذاته لتكون هدفا للحياة."لهذا يرى أفلاطون أن** وظيفة السلطة: تحقيق السعادة للناس والمجتمع بما أن السعادة هي المعرفة لهذا وظيفة السلطة هي وصول الناس إلى المعرفة ألحقه والفضيلة.[2] هذا البعد الاخلاقي الديني له اثر في تصور فضيلة المعرفة التي بالضرورة تحيلنا إلى ادراك الكمال وتجاوز النقص من خلال تصور طوباوي مختلف عن التصور التنويري الحديث اذالمعرفة وسيله للتغير والتحول مما جعل التصور السياسي رهين الخطاب الوسيط عن الترابط بين الاخلاق والسياسة مما جعل النص السياسي "للفارابي" يحيلنا إلى ارشيف فكري يوناني – افلاطوني محدث على مستوى الرؤيه وإلى الواقع الاسلامي من حيث الواقع المحرض على ايجاد المعالجة وبالتالي فالاجتماع السياسي ليس سوى وسيلة من اجل تحقيق تلك السعادة عند الفارابي وعبر المعرفة والاختيار.

وهناك من نظر إلى هذه النظرة التوفيقية عند الفارابي هي نتيجة ضرورة سياسية فقط وليس لها ارتباط بالتصور الوجودي أو المعرفي ومضمون هذا الرأي هو: أن اتجاه الفارابي إلى (البرهان) لا ليعزز به (البيان) بل أكد إن ما في (البيان) هو

---

1 ابي نصر الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة وضاداتها، ص 25

2 عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط، م نشورات جامعة بنغازي، ط1، 2004، عامر، ص.

مثالات لما في (البرهان) إما العرفان فانه نتيجة للمعرفة[1]. ويعلل هذا الجمع والتوفيق بضغطك هاجس الوحدة الذي هيمن على اهتماماته ألفكرية من خلال ممارسة السياسة في الفلسفة فجمع بين أفلاطون وأرسطو من اجل إقرار وحدة العقل، وبالتالي بناء وحدة المجتمع.[2]. فقد جاء مشروعه السياسي وان كان خارج الدولة والسلطة الا انه كان محاولة ترميم وصيانة العطب الذي أصاب الدولة والتاكيد على إقامة الدولة بوصفها ضرورة أساسية لابد منها، ومن هنا يمكن ان نلاحظ اهمية السياسة لديه تتجسد من خلال ملفوظ "الاجتماع" إذ كل واحد من الناس مفطور على أنه يحتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لايمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج أليه...)[3] لهذا فان الفارابي سعيا إلى تحقيق غايته فانه سعى إلى جعل المعرفة البرهانية تنتهي بأسمى درجاتها إلى (الاتصال) بالعقل الفعال أخر العقول الفائضة من السبب الأول الله، هذا أن التأويل الذي جاء به الفارابي هو بمثابة انصهار أفاق بين الفكر الإسلامي وماضي المنطقة والفكر اليوناني والواقع الذي تعيشه ألامه في زمن الفارابي هذا التحويل احدث نافذة جديدة للحوار الفكري مما نتج عنها فكر متعدد الأفاق هو يوصف عند البعض؟ هرمسي إلا انه فكر كانت له أصالته التي لا يمكن تقيمها بهذه الإحكام المتسرعة يقوم على منطق ماهوي ثابت[4]

1 محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 249.

2 وهنا يوجه عابد الجابري نقده للفارابي وللفلاسفة في المشرق لأنهم متأثرون بالهرمسية التي كانت القنطرة التي انتقلت عبرها الفلسفة اليونانية وأرسطو بكيفية خاصة، فهم (أي فلاسفة المشرق) لم يفهموا أرسطو لذاته وإنما ليوظفوه منطلقا وعلما من اجل إضفاء المعقولية على العلم الإلهي الذي أخفوه من الحرانيين وطبعوه بالطابع الإسلامي انظر: عابد الجابري، نحن والتراث، ط1، بيروت، ص 138.

3 الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 95 0 والفارابي: السياسات المدنية، ص 39.

4 وهنا يوجه عابد الجابري نقده للفارابي وللفلاسفة في المشرق لأنهم متأثرون بالهرمسية التي كانت القنطرة التي انتقلت عبرها الفلسفة اليونانية وأرسطو بكيفية خاصة، فهم (أي فلاسفة المشرق) لم يفهموا أرسطو لذاته وإنما ليوظفوه منطلقا وعلما من اجل إضفاء المعقولية على العلم الإلهي الذي أخفوه من الحرانيين وطبعوه بالطابع الإسلامي.

ب- **المفهوم السياسي (الرئيس)** أو "العقل". يمكن أن نرصد التمركز الذي يظهر في معالجة الفارابي لهذا المفهوم:

1- رغم أن الفارابي في البداية بدا الحديث عن الاجتماع المدني وضرورته لكل فرد إذ لا يمكنه أن يستغني عن الجماعة إلا انه أيضا يؤكد حاجة الجماعة إلى الفرد/الرئيس إذ انه ضروري من اجل اكتمال المدينة وأجزاؤها لأنه مثلما الله هو المحرك الأول واجب الوجود: مصدر الكون وعلة نظامه. ومثلما أن القلب الذي يتكون أولا يكون السبب في سائر أعضاء البدن فإذا كان "العقل" مصدر النظام والتوازن في "قوى النفس"، وإذا كان العقل ضروريا للجسم، فإن الرئيس - أيضا- ضروري للمدينة لان الرئيس: مصدر نظام المدينة. الملاحظ في المقولة الأولى استدلال ينطلق من مقولة ميتافيزيقية فيما الثاني مقولة طبيعية إما المقولة الثالثة فهي تنطلق من بعد اجتماعي سياسي. اشتراط الفارابي ضرورة وجود الفلسفة في رئاسة المدينة: إن الرئيس الأول، خليفة الله في الأرض، يتميز بمجموعة من الصفات، ومن بينها: صفة الفيلسوف، الذي يملك القدرة على الاتصال بالعقل الفعال، فيستمد المعارف العقلية بعقله. ولعل ذلك ما دعا المستشرق "ديبور" إلى أن يستنتج من الصفات التي أحصاها الفارابي للرئيس الأول، في المدينة الفاضلة، أن هذا الرئيس هو "أفلاطون في ثوب النبي محمد"[1].

1 وردت هذه العبارة في الفصل الذي أفرده الدكتور محمد عابد الجابري لدراسته عن الفلسفة السياسية والدينية عند الفارابي، ضمن كتاب نحن والتراث، دار الطليعة، بيروت، 1980. انها محاولة إلى تبيئة الافكار حتى تستجيب إلى افق التلقي العربي وما يريد استنهاضه هو هذا الافق وبالتالي لابد ان ياخذ بموجهاته من ناحيه اخرى ان النص وليد فضاء قديم له اثاره غير المباشرة في جدلية العلاقة بين السياسة والدين. لكن ان القول ان الامر مرتبط بالنبي امر يبدو في ظاهره الا انه يحوي لامفكر فيه ان الفيلسوف لديه ألقدره على الجمع بين البرهان اليوناني والشرع الاسلامي بل انه يصل إلى مبتغاه بنور العقل لا المخيله وبالتالي فان الفيلسوف له صله مستمرة بالعقل الفعال وهذا مايظهر في العرفان فيما بعد الذي يصل إلى مبتغاه بالخطابه والمنطق ثم بالعقل البرهاني ثم بالاشراق الذي يجعل منه صاحب درايه مستمره بالعلم الالهي وبالتالي بالحقائق الكلية.

2- ضرورة الرئيس: ممكن أن تكون هناك رئاسة فاضلة حتى لو لم تكن هناك مدينة فاضلة.(لان الملك والإمام هو بماهيته وصناعته ملك وإمام سواء وجد من يقبل به أو لم يوجد، أطيع أو لم يطع، وجد قوما يعاونوه على غرضه أو لم يجد)[1].

3- ضرورة الرئيس لان لسياسة الفارابي رأي صائب. انها علم وليس حنكه ودهاء والمدينة الفاضلة موجودة في دماغ رئيسها قبل أن توجد كواقع اجتماعي انها برنامج وتخطيط وليست نظما اجتماعية. لهذا اشترط أن يكون (قد عرف الفلسفة النظرية على التمام)[2] ان هذا النص يحيلنا إلى امرين: الاول منهما إلى التحديد الفكري اليوناني الافلاطون خصوصا ومن ناحية ثانية إلى الشرع الذي هو انعكاس إلى للإرادة الإلهية وبالتالي لابد ان تكون الفكرة تسبق الوجود لكن ليس على الطريقة المثالية والا كانت مغتربة عن الواقع بمعنى هي فكرة تعد استجابة للواقع وافق توقعة؛ الا انها فكرة تعبر عن مقدرة القائد ومعرفته وما يحويه من فكر وتخطيط يجعل منه محل التغير والمحرض عليه، وهو هنا الرئيس الأول حصرا.

4- الرئيس الأول هو الرئيس على الإطلاق الذي لا يحتاج إلى مرشد أو رئيس آخر، هو صاحب كل العلوم والمعارف فلا يكون عارف بالكليات فقط

---

1 ابي نصر الفارابي، تحصيل، ص 46 وانظر: عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة - بيروت 1979، ص 86-87. اعتقد ان هذه الفكرة كانت اما انعكاس: إلى المذاهب الفكرية - الدينية السائدة أو هو من ضمن افكار الفارابي والتي سوف يكون لها اهمية كبيره واعتقد انها تعود إلى الارضية الوجودية باعتبار ان يحوي وجود بالقوة ان يكون امام سواء تحول إلى امام بالفعل أو لم يتحول الا انه بالقوة يحوي المقدرة والملك وبالتالي الامر مرتبط بالرعية على ان تحدد الامام على اساس المقدرة والمعرفة من مقوماتها وقد تكون هذه استعاره بعيدة عن دور الفارابي بوصفه الحاوي لتلك المقدر أو انها تشير إلى انتماء الفارابي إلى الفكر الامامي والقول بالامامة فهو جاء في ثقافة سياسية هي حلب وقائدها سيف الدولة ومعاصر إلى الطوسي المؤسس الذي تجمعه واياه الكثير من المشتركات المعرفية؟

2 عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، ص 87. ان هذا الافتراض العقلي كان وليد الواقع حيث اغلب قادة الحركات الفكرية والدينية السياسية كانت تجد في قادتها القدرة التي تسبغ على مطالبهم الشرعية.

محيطا بالأمور التدريجية الحصول، وعارفا باحكامها أيضا، وصاحب قدرات على تدبير وفي إيكال كل عمل إلى الشخص المناسب له. وكل هذه القدرات رهن بارتباطه بالعقل الفعال والاستعانة المباشرة به. وهو من يسمونه الملك الذي يقال عنه مهبط الوحي الإلهي.[1] الملاحظ هنا ان الفارابي مازال يؤكد على البعد الغيبي العقل الفعال، الانه مصداق اليقين في افق التلقي الاسلامي وليس البرهان فقط، الا انه مازال يؤكد عل الطرح المثالي اذ يربط نجاح الرئيس بوجود القاعدة اي المجتمع الذي يحكمه هذا الرئيس مجتمع فاضل وبالتالي ان نجاح الرئيس ليس مرتبط به بل مرتبط بالمجتمع الذي يشكل البعد الثاني الا اننا هنا نرصد امرين ايضا الاول منهما ان المجتمع هو دليل نجاح الرئيس فالمجتمع هنا يراد منه ان يكون فاضل اي يشكل ذهنية الطاعة[2] ذو بعد سلبي عليها يعلق دائما نجاح الفكرة المثالية وفشلها دون ان يتحمل النتيجة الرئيس الذي يريد ان يكون الواقع متناسب مع فكره لا العكس وهذا هو ناتج المنطق القائم على المطابقة بين التصور والتصديق الا ان الرئيس لديه ملامح مختلفة عما شاهدناه عند افلاطون بل هو تامل الواقع الاسلامي اذ يشير الفارابي إلى وجود رئيسان: رئيس أول الصالح الماضي يجب تدوين سنة وإدارة المدينة على أساسها. الرئيس الثاني الذي يتولى هذا الواجب في عصر غيبة الرئيس الأول ملك السنة.[3] ان هذه الفكرة تظهر قالب استعاري الا انها مهمه جدا في معالجة الفارابي إلى الواقع الاسلامي في كل الازمنه وتعد

---

1 محمد خاتمي، مدينة السياسة، ص 13- 14.

2 ذهنية الطاعة متجذرة في الفكر الشرقي ومازالت حاضره بحدة في مفاصل الفكر المهيمن اليوم؟.

3 المرجع نفسه، ص 15- 16. هذا الواقع الذي كان مدعاة إلى تدوين السنة وظهور علوم القران فيما بعد، الا انه يفترض وجود رئيس ثاني في ظل غيبة الرئيس الاول. انه يعود إلى الواقع من جهة وإلى التراث اليوناني عندما اصبح افلاطون مقتنع ان القيادة المثالية غير ممكنة بدا يشير إلى القيادة المقيدة بالقانون. وكان السنه هنا عند الفارابي بمثابة القانون الذي اشار اليه افلاطون من قبل في محاورة القانون من قبل.

واحدة من اطروحات كل المصلحين في كل الازمنه التي جاءت بعد الفارابي التي تجمع بين الثابت والمتحول في الشريعة إذا جاز لنا التامل والتفكر بها اذ الشريعة قابله التغير بما يتناسب مع متغيرات الزمان بما يتعلق بالمعاملات الا ان العبادات تعد ثابتة وبالتالي فان مجال التحول يدخل ضمن تاريخية القراءات التي تريد ان تجد معالجة تقوم على تاصيلها في الشريعة تأويلا أو تأسيسا عبر القياس الا انها ما ان تغدو فكره مهيمنة حتى تتحول إلى دوغمائية لاتقبل النقد. فاشارة الفارابي مهمه هنا ضمن هذا الطرح.

5- أن الملامح التي يصف بها الفارابي الرئيس فهو: ليس الذي يطرح نظاما ميتافيزيقيا يبحث فيه عن طريقة لإقرار الحقيقة ولكن الحكيم هو في الواقع متحد بعقله بالعقل الفعال إلا انه ليس بعيد عن العامة بالشكل الذي يوجد عليه الأمر عند المعلم اليوناني.[1]. ان المعالجة التي ياتي بها الفارابي تحاول تجاوز البعد المثالي الذي كان يطبع المعالجات الفلسفية التي تريد ان تغير الواقع الا كما تفترضه حاجات الناس بل كما تفترضه تاملات الفيلسوف الذي غالبا ما تقود إلى الماسي لانها مثالية غير قابلة للتطبيق وبالتالي عندما يفشل الفيلسوف في تطبيقها يتهم المجتمع ويعتزل عنه كما فعل افلاطون الذي تراجع عن الكثير من افكاره عندما اكتشف كونها مستحيله. هنا الفارابي يريد ان يقدم تصور جديد معاكس لتلك السلوكيات النمطيه للفيلسوف؛ ومن ناحية اخرى نقد للاخلاق السلطانية التي افترضت برج عاجي للسلطان بعيد عن الناس. فالقرب من الناس حسب الفارابي قرب من الواقع وتحدياته.

6- هاهنا يكون ضروريا أن يتوفر شرط "التعقل"، أو "التفلسف"، في سياسة المدينة. بل إن هذه الضرورة ستكون أقوى وأبرز عندما يطرح الفارابي مبدأ "الرئاسة الجماعية" للمدينة، إذا لم توجد شروط الرئاسة في شخص واحد. ان التامل في موقف الفارابي هذا يظهر في قول الفارابي: "إذا لم

1 عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، ص 88.

يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط، ولكن وجد اثنان: أحدهما حكيم، والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا رئيسين في هذه المدينة الفاضلة، فإذا تفرقت هذه في جماعة، وكانت الحكمة في واحد، والشروط الأخرى في آخرين، وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل"[1]. ان هذا النص يمكن ان يشير إلى المسكوت عنه في الواقع الذي يشير إليه النص أو يقبل التأويل ضمن ما هو ممكن التفكير فيه اذ الفارابي ضمن هذه التاملات الفلسفية كان يقرر ضرورة وجود سمات معينة للرئيس تقوم ضمن ما يقوم عليه: التعقل والمعرفة وهي تشير إلى الاصل اليوناني المقارب من المثال العادل القائم على الفضيلة" لربان السفينة "الهادي إلى السلوك الفاضل، وإلى الاصل الاسلامي اذ تعد المعرفه السلوك القويم المقارب للشرع الراعي العادل الذي يحرس الرعية ويخضع للمراقبة الالهية الحاضرة في الشرعة والتي غالبا ماتعتمد عليها كل الحركات المعارضة التي تظهر انحراف الرئيس الذي يظهر بوصفه الذئب وتقدم انموذج كامل يتناسب مع الرؤية الرعوية. وبالتالي فان الفارابي يريد لنصه أن يؤسس لسلوك يخالف االيات البطش للسلطة التي تتعالى من خلال اصل متخيل على العامة وتعتمد العنف وسيله من اجل اخضاعهم وعلى اخلاقيات الطاعة السلطانية من اجل الترويض والاخضاع من خلال العنف الرمزي، الا ان هذا الامر الذي باعثه سياسي بامتياز غالبا ما ياتي بمعارضة تعتمد ذات الالية في التاسيس للعنف والعنف المقابل، ذهنية مازالت أثارها حاضره في المشهد السياسي والفكري والديني تعتمد على القيادة الرعوية "الكرزمه" "المنقذة من الظلالة"؛ الا ان الفارابي في الوقت الذي وضع فيه تمايز بين الرئيس المشرع والرئيس الثاني جاء بمعالجة ثالثة قابلة للتأمل والتأسيس والتحويل انها القيادة الجماعية؟ الا انه يبدو أن الفارابي اهتم

---

1 الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 130. الا يقابل هذا من ناحية داخل الافق الاسلامي "اهل الحل والعقد" ولدى افلاطون حكومة القلة. ولا يسير من ناحيه ثالثة إلى الواقع حيث يمكن ان يكون هناك فقيه يشرف على الامور الدينية مقابل حاكم في الامور العرفية.

بالبعد الطبيعي والأخلاقي في تكوين الرئيس أكثر من اهتمامه بالبعد الخارجي أي الإطار المؤسس القانوني الذي يرسم ويحدد مجال حركة الرئيس انه في الوقت الذي تأثر بأفلاطون في الحكم المثالي كما جاء في حديثه عن أنواع أنظمة الحكم في كتاب "الجمهورية" النظام الاستبدادي: حكم الفرد المستبد المستنير يظهر عندما تزداد الحرية ويستخف الناس بالأنظمة والقوانين.[1]. وبقيت معالجته على المستوى المفهومي رهينة البعد المثالي والانتربولجي "الذي وجده أفلاطون نفسه غير ممكن لهذا حاول أن يقيد الرئيس بالقانون إلا أن الفارابي لم يراعي سوى البعد الطبيعي أي اكتماله والبعد الأخلاقي بما يتعلق "بجهاد النفس" وهو بهذا اثر على كل النصوص السياسية على اختلاف مرجعياتها والتي هي اقرب ما تكون إلى الفارسي والإحكام السلطاني وإلى التراث القديم منها إلى التصور اليوناني رغم انه اعتمد على ذات التصورات المجازية في التمثيل بين المجتمع ومكان الرئيس فيه كالقلب داخل الجسد وهذا يذكرنا بأفلاطون. (لذا البشر كالجسم لكل عضو وظيفة؛ لهذا يقسم أفلاطون البشر بحسب قدراتهم، والعقلية والجسمية لحمل مسؤولية وتوفير مستلزمات الحياة للدولة والخضوع للحكام وطاعتهم)[2]

إلا ان افلاطون في هذا الكتاب/السياسة اعاد طرح تساؤلا جديدا للمقارنة بين حكم الفرد وحكم القانون جاء الجواب إذا كان حكم الفرد هو الفيلسوف هو

---

1 حسن فياض وعلي عباس مراد، مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط، المرجع السابق، ص . وقد ذكر في كتاب الجمهورية أنظمة الحكم السائدة في عالمه القديم وقد صنفها بالشكل الأتي: النظام الارستقراطي: هو حكم الفلاسفة، حكم القلة العاقلة، حكم القلة النبيلة. إلنظام التموقراطي: حكم الأقلية العسكرية يظهر: عندما يتحول حب الناس إلى المجد والشرف، وعندما تتدهور الفلسفة. إلنظام الاوليغارشي: حكم الأغنياء حكم القلة يظهر عندما يحب الناس المال ويتولى الأغنياء الحكم. إلنظام الديمقراطي: حكم الأحرار، حكم الكثرة، الحرة الجاهلة، يظهر عندما يتدهور حكم القلة الغنية ويدب الفساد ويقوى الفقراء. النظام الاستبدادي: حكم الفرد المستبد المستنير يظهر عندما تزداد الحرية ويستخف الناس بالأنظمة والقوانين...

2 المرجع السابق، 2004، ص 220-222.

الأفضل والأكثر خيرا وهو لا يحتاج إلى قوانين للتميز بين الخطأ والصواب؛ لكنه نظام مثالي على مستوى الممكنات الذهنية إذا النظام البديل هو النظام المحدد بقانون.

إما في محاورة "القوانين" فإننا نجد تغييرا جذريا في نظرته إلى مشكلة الدولة تظهر في جانبين: من جهة نجده يتخلى عن النظرة التي يفضل منها نظاما على أخر ويميل ألان إلى تبني نظاما مختلطا تظهر فيه عناصر من النظم الثلاث (الحكم الفردي وحكم الأقلية والحكم الشعبي) ومن جهة أخرى نجده يعطي المكان الأول في الدولة للقانون. هناك مجلس شعبي ومجلس للشورى لغرض إصدار القوانين وهناك مجلس أخر لمراجعة هذه القوانين[1].

1 لطفي عبد الوهاب يحيى، اليونان، مقدمة في التاريخ الحضاري، ص 261.

يوتوبيا ماركس

فاضل منيف الشمري

العراق

قد حدث قبل ماركس يوتوبيات* حالمه نجاحه عند توماس مور 1476 –1535 وتوماس كامبنيلا 1568–1639 وفرانسوا تويل باييف 1760–1767 وقد حاولت هذه الطوباويات المثاليه ان تاتي بالمجتمع كما يجب ان يكون وتضع بعض الحلول الاقامه مجتمع عادل على الارض.

لكن الفكر الاكثر تطورا جاء في القرن التاسع عشر مع ثلاثه من الاشتراكيين الذين حاولو عمليا اقامه مجتمع عادل على الارض وهم سان سيمون 1760–1828 وشارل فوريه 1772–1832 وروبرت اوين 1771–1858 حيث اكد اشتراكيو القرن التاسع عشر على تلك التناقضات القائمه في النضام الرأسمالي وكشفو عن نتائج الثوره البرجوازيه التي احدثت تصدعا في البناء الاجتماعي فانتج هذا التصدع صراعا بين فئات العمال واصحاب العمل[1].

---

* اليوتوبيا: تتكون كلمه يوتوبيا من كلمتين يونانيتين هما ou بمعنى لا topos بمعنى مكان بحيث تعني الكلمتان معا (الامكان) أو المكان الخيالي أي ان اليوتوبيا تعني الامكان أو المكان الطيب أو المثالي ومن هنا قيل يوتوبيا ارض الاحلام بل الاكثر اسمى هو يوتوبيا ارض العاده وتعني اليوتوبيا الرغبات والحاجات الاجتماعيه اتجاهات فكريه التي لم تتحقق ولم تنجز والتي تمثل حاجات العصر ومطامحه وحاله نتعارض على الاغلب مع الاهداف والنظام الجتماعي القائم فتحاول تحطيم النظام القائم وتهدم حدوده مستهدفه تغيره في اتجاه يخدم مستقبل المجتمع وطموحاته اليوتوبياتعني يتطلع نحو المستقبل املا في تحققيق بعض الطموحات الفكريه التي لا توجد في الوضعيه القائمه وهي تتعارض مع الوضع القائم وافكاره والمحافظه بهذه العمليه الجدليه تؤدي اليوتوبيا في النهايه إلى تغيير النظام الاجتماعي وبقيه النظمالسائده في المجتمع

1 معن خليل عمر؛ علم اجتماع المعرفه؛ وزاره التعليم العالي جامعه بغداد1991ص 52-53

الاشتراكيون الطوباويون:

سان سيمون كان هذا المفكر يهدف إلى أعاده تنظيم المجتمع الذي يعاني من الفوضى منذ الثوره الفرنسيه؛ احد مبادئ الفلسفة الاجتماعية التي تؤدي إلى أعادت التنظيم هذه؛ هو ان الهدف العقلاني الوحيد للنشاط الجماعي هو انتاج الأشياء المفيدة للجميع[1] ومدرسة سان سيمون قسمت المجتمع إلى فريقين يدور بينهما الصراع، طبقة الصناعيين التي تظم اصحاب الاعمال والعمال معا، طبقة الطفيليين من النبلاء وغيرهم من سادة العهد القديم الذين لايقومون بعمل يعود على المجتمع بعائد يعيشون عالة على عمل وانتاج الفئة الاولى[2]

اضافتا إلى ذلك فانه من اوائل من وضعوا دراسة اسس الصراع الاقتصادي بين طبقتين كان جل اهتمامه ينصب على العامل الاقتصادي وان نظام الملكية القائم هي التي تحدد صورة المجتمع كما انه اول من اكد مفهوم التخطيط الشامل يهدف تخطيط لاستخدام ممكن لامكانات الانتاج في المجتمع[3] يقول انجلز: ان هذا الفهم هو اكتشاف عبقري من المرتبة العليا واضاف قائلا في عام 1816 اعلن سان سيمون ان السياسة هي علم الانتاج وتنبأ بامتصاص الاقتصاد للسياسة كليا، غير ان سان سيمون عرض هذا بوضوح الفكر القائلة بان حكم الناس سياسيا يجب ان يتحول إلى ادارة الاشياء وإلى قيادة لعمليات الانتاج اي الفكرة القائلة بالغاء الدولة[4].

شارل فوريه: نجد عند فوريه انتفاد للنظام الاجتماعي القائل انتقاد يجمع بين حدة الذكاءالفرنسي الاصل والعمق الكبير في التحليل فهو يتمسك بتلابيب البرجوازية وانبيائها الملهمين ما قبل الثورة ومتملقيها المرتشين مابعد الثورة ويكشف النقاب بلا رحمة عن بؤس العالم البرجوازي المادي والمعنوي ويقارن هذا البؤس بوعد المنورين السابقين الخلايا[5].

---

1 مليسيان شالاي؛ تاريخ الملكيه؛ منشورات عويدان؛ بيروت ط1 1973ص 100

2 عبد الكريم احمد؛ بحوث في الاشتراكية؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1972 ج3، ص 11

3 نفس المصدر، ص 12

4 ماركس انجلز؛ مختارات؛ دار التقدم موسكو ج3 1970، ص 87

5 نفس المصدر ج3، ص 88

كان اهتمام فوريه الاول هو تنظيم الناس فيما يتعلق بالعمل المطلوب منهم بحيث توجه كل ميول الإنسانية إلى اغراض نافعة ان هناك شيا ما دائما، لايريد فوريه شيا من الدولة التي يريد حلها ولامن البروليتاريا، لان فكرة صراع الطبقات فكرة غريبة عنه فهو لايفكر حتى في افتراض حدوث ثورة[1]والنظام المتمدن يرفع كل رذيله تمشن عليها البربريه؛ هي النمط البسيط إلى مركب مزدوج المعنى؛ منافق؛ ريائي وان المدينه تتحرك ضمن حركه مفرغه فمن تناقضات تعيد انتاجها بلا انقطاع دون ان تتمكن من التغلب عليها وهكذا نرى فوريه تتمكن من الديالاكتيك تمكن معاصره هيغل منه؛ ويؤكد فوريه بصوره اديالكتيكيه ايضا ان لكل طور تاريخي مرحله صعود تليها مرحله هبوط ويطبق وجهه النظر هذه على مستقبل البشريه جمعاء[2]

ومن الناحيه الأخرى نرى ان مشروع فوريه اليوتوبي قد جعل من العواطف التي متمعتها الحياة في الحضاره وقلصت عددها؛ كما يمكن لنل وصف مشروع فوريه بأنه حضريات في العواطف المنسيه؛ وهو يستشرف إلى حد ما وصف فوريه للهو؛ كما يعد عمل فوريه على نحو ما اذن ميتاسيكولوجيا للهو وان كان يتجه إلى السياسه ايضا؛ ما دامت السياسه تهدف إلى مضاعفه الملذات والمنع وتوسيعها حين يقول ان السنه الطبيعيه وطبعنه الإنسان ستمثل اعاده بعث الطبيعه[3]

روبرت اوين: كان روبرت روين قد استوعب مذهب المنورين الماديين وبتناه؛ وهو المذهب القائل ان طبع الإنسان هو من جهه نتاج تركيبه الجسماني منذ ولادته؛ ومن جهه اخرى نتاج الضروف التي تحيط به اثناء حياته ونجاحه اثناء فتره نموه[4]وقد اخذ اوين من كتاب الاجتماعيين في القرن الثامن عشر ومن بينهم روسو؛ وهم أولئك الذين اشادو بالطبيعة ومجدها؛ وعنده ان الطبيعه خبره ولكن الحضاره هي التي افسدتها ولا بد من العوده إلى الطبيعه؛ وتعد أراه هذه اخلاقيه؛ لأن الذي يميز جميع الاشتراكيين في

---

1 بول لويس؛ الفكر الاشتراكي في 150عام؛ الهيئه المصريه العامه للكتاب 1972، ص 40

2 ماركس انجلز؛ مختارات ج3دار التقديم موسكو، ص 89

3 بول ريكو؛ محاضرات في الايدلوجيا واليوتوبيا؛ دار الكتاب الجديد المتحده-؛ بيروت ط2002، ص 404-405

4 ماركس انجلز؛ مصدر سابق، ص 40

الفتره اليوتوبيه في فرنسا وانكلترا هو ان آراؤهم تقوم على الفلسفه الاخلاقيه[1]

ولولا هذه الثوره الجديده التي خلفتها الالات لما كان بالامكان خوض الحروب لاسقاط نابليون؛ وفي سبيل الحفاظ على مبادئ تنضيم المجتمع الارستوقراطي؛ والحال ان هذه القوه الجديده كانت من منتج الطبقه الكادحه ولذا كان ينبغي ان تعود ثمار هذه القوه إلى الطبقه الكادحه[2]من هذه الاسس العمليه الصرف التي هي ان جاز القول نتيجه حساب تجاري ولدت شيوعيه اوين وقد حافضت وفي كل مكان على طابعها العملي هذا؛ وكان انتقال اوين إلى الشيوعيه نقطه الانعطاف في حيايه فطالما اقتنع بدور المحب والمحسن للبشر؛ وكان يرى ان ثلاث عقبات كبيره تحول دون تحويل المجتمع هي: الملكيه الخاصه؛ والدين؛ والشكل الحالي للزواج[3]

وقد ضحى بكل ثروته في تجارب الشيوعيه الفاشله في امريكا وكان نصيبه منها الخراب والافلاس فتوجه مباشره إلى الطبقه العامله وواصل نشاطه في بيئه هذه الطبقه مده ثلاثين سنه اخرى وكانمت جميع الحركات الاجتماعيه قد تحققت لمصلحه الطبقه العامله في انكلترا وجميع منجزاتها ترتبط باسم اوين. فمن جهوده سن قانون يحدد ساعت عمل الاطفال والنساء في المعامل ورئس اول مؤتمر اتحدث فيه تريد يونيونات انكلترا كلها في نقابه واحده عامه كبيره[4]

ان سان سيمون وفوريه واوين كانو لا ينفكون يحلمون بيوتوبياهم على شاكله النمط الذهني القديم بالرغم من كونهم بدئو يحلمون بصحه الفكار الاشتراكيه ان وضعيتهم على هامش المجتمع تعبر عن نغسها في شكل اكتشافات توسع المنظورات الاقتصاديه والاجتمايه على انهم يحتفظون في منهجهم بوجهه النظر اللاحتميه المميزه لعصر الانوار؛ ان الاشتراكيه هي بالنسبه اليهم كلهم تعبير عن الحقيقه والعقل والعدل؛ تلك المثل المطلقه[5]

---

1 بول لويس؛ الفكر الاشتراكي في 150 عام؛ الهيئه المصريه العامه للكتاب ج1 1972، ص 50
2 انجلز؛ الاشتراكيه الطوباويه والاشتراكيه العلميه؛ دار التقدم موسكو؛ د. تص 52
3 انجلز نفس المصدر، ص 54
4 نفس المصدر، ص 54
5 عبد الطيف عباده؛ اجتماعيه المعرفه الفلسفيه؛ الموسسه الوطنيه للكتاب؛ الجزائر 1984، ص 114

ان الاشتلراكيه الطوباويه رغم انها رغم انها لم تقدر ان تفسر الرئسماليه من اجل قلبها نضريا (انجلز) تحمل في طياتها بذور التحليل الجدلي الماركسي فقبل ماركس؛ اظهر شارل فوريه مثلا الحلقه المفرغه التي تتحرك فيها الحضاره الصناعيه القائمه في الصناعه المجزئه أو المتحضره؛ كما يكتب كل شي يدور في حلقه فاسده انها تخلق بتطوراتها عناصر السعاده وليس السعاده نفسها؛ فهذه لن تتمخض الا عن نظام جاذبيه صناعيه وتوزيع مناسب؛ وهذا التوزيع يظل مستحيلا ما دامت الصناعه تبعث على الاشمئزاز وتربط استمرارها ببقاء الشعب في حاله من العوز القصوى[1].

ونظر كارل ماناهايم إلى مسيره المجتمعات البشريه في علاقه الأيدلوجيا واليوتوبيا نرى ان التعاقب بين الثوره واليوتوبيا واعتبر كل حادثه تاريخيه انطلاقا من النظام القائم وفي اطاري كل من اليوتوبيا والثوره توجد الحياة الحديثه كما نصف العلاقه بين اليوتوبيا والنظام الاجتماعي بانها ديالكتيكيه جدليه ففي كل عصر تظهر مجموعه من الفكار والآراء غي اطار الفئات الاجتماعيه المختلفه[2].

لذا فأن الايدلوجيا هي التبرير للامر الواقع اما اليوتوبيا فهي تستحث قيام نظام جديد وتقدم وصفا تفصيلا في غايه الدقه لهذا النظام فحين اكد اشتراكيو القرن التاسع عشر وتطورت اليوتوبيا الاشتراكيه على تلك التناقضات القائمه في النظام الرأسمالي وكشفوا عن نتائج الثوره الاشتراكيه ولم تتحقق مبادء الحريه والاخاء والمساواة . بسبب الاستغلال المائل بين العمال من قبل اصحاب ملكيه وسائل الانتاج اعيدت صياغه هذه الاطروحه الاساسيه في بؤس الفلسفه وفي بيان الحزب الشيوعي وفي فقرات من ضد دوهرنج والادب الاشتراكي الطوباوي والمسألة ليست مطروحه لمعرفه ما اذا كان الطوبى تدل بالضروره على المجتمع الشيوعي هو الشكل النظري غير الناضج الذي ينسجم عم حاله من عدم النضج لدى البرليتاريا التي كانت تشن نضالاتها الاولى ضد البرجوازيه[3].

---

1 سالم حميش؛ في نقد الحاجه إلى ماركس؛ دار التنوير بيروت 2007ص 35

2 كارل ما نهايم؛ الايديولوجياوالطوباويه؛ كليه الاداب جامعه بغداد1968ص 12

3 جبراين سوسان؛ جورج لابيكا؛ معجم الماركسيه النقدي؛ دار الفارابي بيروت ط1 2003، ص 866

ولاريب ان تصوير المجتمع المقبل تصويرا خياليا في عهد تنظر فيه البرولتياريا التي لا تزال ضعيفه التطور إلى اوضاعها الخاصه بصوره هي ذاتها خياليه ان هذا التطور ينشا عن رغائب العمال الغريزيه الاولى في تغيير تام كامل للمجتمع بمعنى ان شكل العمل الزائد الاجور التي يتقاضونها ليست بذلك المستوى الذي يجعلهم يعيشون بالمستوى الإنساني الذي يجب ان يكون فتراهم يستعيضون عن النشاط الاجتماعي بنشاطهم الابداعي في مكان الشروط التاريخيه للتحرير يضعون شروطا خياليه وعوضا عن تنظيم البروليتاريا التدرجي في الطبقه يفعون تنظيما اجتماعيا كل تفاصيله من مبتكراتهم[1].

كما ان الطوباويه بعد التغيير المطلوب لحاله المجتمع وبمرور الوقت تصبح ايديولوجيا بربريه ومن المحتمل ان يكون كلطوباويه ناشئه عن تمرد داخلي فردي وغير اناني ولنما إنساني امام فوضى العصر التاريخي والاقتصادي والسياسي والاجتماعي وامام بغيه وبربريئه[2]ان الطوباويه غالبا تنطلق من الحس الأخلاقي ان توماس مور مؤلف الطوباويه الاولى ساخط على عصره ويحس ببؤس زمنه كذلك؛ ومن هنا منشأ التطور العام المناؤي للبؤس؛ تصور الطوبتويه[3]وتكلم ماركس عن المستقبل في الاطار العريض وترك لاجيال المستقبل ان تبحث بحاضرها مثلما بحث هو بحاضره هو بحث قبلا في الشيوعيه بوصفها فكره يوتوبيه – صح من قال ان الواقع لا يأتي من رحم/الواقع/من رحم اليوتوبيا تاريخيا؟فاليوتوبيا هي التي تدفع إلى خروج الافكار الواقعيه[4].

وفي نفس الموضوع يقول تالكوت يارسونز عن كارل ماركس انه بينما استغرق غيره من امثال اوين ونوريه في احلام اليوتوبيا حين وقف هولاء عند حد تدالتغير التدريجي السلمي لتطور المجتمعات استنادا إلى الوضعيه العقليه الا ان ماركس امن بالتطور الثوري العنيف[5].

---

1 ماركس انجلز؛ بيان الحزب الشيوعي؛ مختارات؛ دار التقدم موسكو1968ص 40
2 احمد حيدر؛ من الايديولوجيا إلى الفلسفه والدين؛ دار الحوار الاذقيه سوريا ط1 2002 ص 96
3 نفس المصدر، ص 97
4 قدري جميل؛ الماركسيه والماركسيون في عصرنا نون4 حلب سوريا ط1 2008 ص 28
5 قباري محمد اسماعيل؛ علم الاجتماع الالماني؛ الهيئه المصريه العامه للكتاب ط1 1971، ص 57

وتطور الفكر الماركسي الذي بدأ بمقاطعه الطوبئيه بناء لوجود اطروحه ماركسيه تقول بأن وجود افكار ثوريه في غصر محدد يفترض بالاساس وجود طبقه ثوريه بمعنى ان وجود الطبقه الثوريه التي ستحول المجتمع ليست بحاجه إلى فكر يوتوبي غير مرسوم أو غير المخطط له ولذالك نرى روجيه غارودي يقول في كتابه ماركس ويقظه الوعي هذه تستوجب نضالا دائما ضد الطوبائيه وهنا على وجه التحديد كانت بدايه نضال ماركس السيلسي ولكنه حتى عام 1877 كان مايزال يخوض هذه المعركه في المانيا حيث ساد في حزبنا فكر متعفن[1]

من اتلواضح ان ماركس يرى في اليوتوبيا تصورا خياليا لواقع المجتمع؛ فبعد فشل مؤامره 1839 البلانكيه في باريس تشتتت تعرفت رابطه العادلين وارتسمت معالم انقسام وتعارض بين العناصر اللاجئه إلى سويسرا التي ما تزال مع وتيلنغ متشبثه بتصور طوباوي وتأمري ولقد رأى ماركس في هذا الانقسام بين الشيوعيه الطوباويه والشوعيه العلميه وكان مطمح ماركس من الارتباط بحركات واقعيه قطع الجسور تحت قدمي الطوباويه[2]

ومن هنا بات من المستحيل ان تكون الشيوعيه وفق تصورها عن الطوباويه كمجلد ابدع خيالي وعاطفي لمثل اعلى عن المجتمع الامثل؛ بل ستكون وعيا لحركه واقعيه؛ أي لطبيعه النضال الذي تخوضه فعلا الطبقه العامله وبشروطه وليغاياته النهائيه؛ وكانت الماركسيه هي احدى التيارات الرئيسيه التي لاقت قبولا عند الكثير يت بعد انتهاء الحرب العالميه الاولى لذا اعتبرت النبوئه الجديده الت اتى بها ماركس تلك النبوئه التي اغترضت احلال حكم البروليتاريا بعد اندحار الرئسماليه البرجولزيه وتلك هي خلاصه الفكلره الماركسيه التي تحركت وهاجرت وذاعت في شتى بلدان اوربا الوسطى[3].

يقول ماركس ان المدرسة الإنسانية بانها مدرسة الرحمة كما يذهب ماركس إلى ان الإنسانيين والرومانتيكيون انما يتابعون وجهة النظر اليوتوبية حين يحاولون التوصل

---

1 روجيه كارودي؛ ماركس؛ دار الاداب بيروت ط1 1970 ص 249
2 نفس المصدر ص 250
3 قباري محمد اسماعيل؛ علم الاجتماع الالماني؛ الهيئه المصريه العامه للكتاب ط1 1971ص 421

إلى المجتمع السعيد أو تحقيق مملكة الله على الارض[1] يتخذ ماركس هذا الموقف من فلاسفة المدرسة الإنسانية لانها تقف على شقاء الطبقة العاملة موقفا سلبيا كما انها لاتمتلك المنهج العلمي الجدلي فيكون من الطبيعي ان يكون منهجها سلبيا.

ان هذه المسألة محلولة نظريا في الماركسية بسبب ارتباط العنصر الإيديولوجي بمفهوم الطبقة الاجتماعية فالطبقات هي صاحبة الأيديولوجيات ولذلك فان الايديولوجيا العظمى هي أيديولوجية الطبقات وهي الوعي الفاسد لهذه الطبقات وبالتالي فان نسبية المعرفة في مجال السياسة والتاريخ تجد طريقها إلى الحل عندما يتطابق وعي الطبقة الاكثر تقدما مع الواقع القائم[2].

والايدلوجيا في يوتيبا ماركس. يجب إن تكون كما ياتي

1- يجب ان تنطلق من واقع لكنه واقع جزئي محدود
2- يجب ان تعكس الايدلوجيات مع بعض التشويه من خلال تصورات مسبقه تخيرتها الجماعات المتسلطه وسلمت بها
3- مثل هذه التصورات المشوهه والمشوهه لا بسببمصير غامض بل بسبب التاريخ الذي تندمج فيه[3]

هنا تبرز العلاقه بين الايدلوجيا والتاسيس لمرحله اليوتوبيا أو هي الرد على فصل الفكر عن الواقع أو النضريه عن التطبيق في العلوم الاجتماعيه ولكن النضريه بين لايدولوج والطوباويه مساله غايه في الصعوبه وسبب هذه الصعوبه إلى انالعنصر لايدولوجي والعنصر الطوباوي في الفكر الإنساني لا يتولدان منفصلين عن بعضهما البعض في العمليه التاريخيه وكثيرا ما تكون طوباويات الطبقات الصاعده مشحونه ومشبعه بالعناصر الايدولوجيه والمقياس الحقيقي للتفريق بين هذين العنصرين هو درجه تحقق الطوباويه في التاريخ وتحولها إلى ايدولوجيا بعد وقوع الحدث[4] الايدولوجيا

---

1 فباري محمد اسماعيل؛ قضايا علم الاجتماع الماركسي؛ الهيئه المصريه العامه للكتاب الاسكندريه 1977، ص 188

2 خلدون النقيب؛ مجله الفكر العربي المعاصر؛ بيروت العدد 16-1981، ص 25

3 هنري لوفيفر؛ ماركس وعلم الاجتماع؛ منشورات وزاره الثقافه دمشق1971 ص 75

4 خلدون النقيب؛ مصدر سابق، ص 28

اذا هي فكر الطبقات في فتره سيادتها وانتصارها وانحدارها ارهب فكر الطبقات العليا من المجتمع؛ اما اليوتوبيا فهي فكر الطبقات الدنيا في السلم الاجتماعي اوهي فكر الطبقات في فتره صعودها التاريخي[1] وتصور ماركس وانجلز القائل بان الطوبي كتصوير لمجتمع خيالي أو كامل افضل ما في الامكان؛ تتمثل صوره الفكر الملائم لواقع تاريخي بعينه؛ هو تصور غير مقطوع الصله بالتصور الهيجيلي للخيال كصوره للفكر سابقه للفكر المفاهيمي وان كان يمثل طريقه محدده واولى في تصوير الواقع الفعلي[2]

سؤال يتردد كثيرا هو كان ادعاء الاشتراكيه العلميه؛ با لعلميه صحيحا أو انها مجرد يوتوبيا كاشتراكيه سلن سيمون؛ وفوريه؛ واوين كما ورد في الكثير من النصوص يوكد لينين بعد انجلز في 1899 كانت نظريه ماركس اول من جعل من الاشتراكيه بعد ان كانت طوبي علما واول لها اسسا راسخه واول من شق الطريق الذي ينبغي السير فيه بانة طورتها إلى اقصى حد وبلورتها بكل تفاصيلها[3]

لكن ارسنت بلوخ 1978هو الذي سيقوم اساسا باعادة تحديد علاقات الماركسية بالطوبى بمعادلة دمج، تحتوي الثانية في الاولى، ذلك ان الفلسفة الماركسية كما يؤكد بدوره بلينين هي في المقام الاول فكر جديد، وان كل ما هو غير وهمي وغير ممكن في مرايا الامل يتجه صوب الماركسية[4] كما ان النظام الطوباوي يستبدل الاله بالمستقبل وحينئذ يوحد توحيدا ذاتيا بين المستقبل والأخلاق والقيمة الوحيدة هي ما يخدم هذا المستقبل[5] ان كامو لا يتعارض مع معنى الطوباوية التي هي المستقبل ولكنها تتقاطع مع الرؤية الماركسية التي تعتبرها خيال فاذا قرأنا ماركس مجددا سنجد لديه ان الاشتراكية ليست تشكيلية بل مرحلة انتقالية من البضاعي إلى اللابضاعي من الرأسمالية إلى الشيوعية، الشيوعية هي اللابضاعي والرأسمالية هي قمة البضاعي

1 محمد سبيلا؛ الايديولوجيا نحو نظره تكامليه؛ المركز الثقافي العربي بيروت ط1 1992، ص 45

2 جيرارين سوسان؛ جورج لابيكا؛ مصدر سابق، ص 876

3 جيرادين سوسان؛ جورجلابيكا؛ مصدر سابق، ص 867

4 نفس المصدر، ص 868

5 البير كامو؛ الإنسان المتمرد؛ دار عويدات بيروت ط2 1980، ص 260

أي السوق، كما ان النموذج اليوتوبي لماركس كانت الشيوعية اللابضاعية التي استنتجها على اساس قانون هيغل نفي النفي[1]

ان ما يميز ماركس في العمق عن الاشتراكيين الطوباويين وعن فوريه خصوصا، هو انه يرى من جهة ان الرأسمالية هي شر ولكنها شر ضروري فبدل التشهير بالرأسمالي وسرد عيوبها ومثالبها والدعوة مع فوريه إلى العودة إلى الارض والجماعات الفلاحية، يلتزم ماركس بتحليل تناقضاته الداخلية التي تعمل باتجاه انتكاسته[2]

كما ان الماركسية الاصلية واقصد ماركسية ماركس البعيدة عن الطوباوية هي ليست باجدلية الميتافيزيقية كما انه ليست بالجدلية المثالية وانما كانت الجدلية الماركسية هي جدلية متطورة اتجهت نحو المادة فاصبحت جدلية مادية ولذا سميت بالمادية الجدلية وان الجدل الماركسي لايستخدم الاساليب الميتافيزيقية في التفسير وانما هو جدل مادي أي جدل مضاد للميتافيزيقيا لان الجدل الماركسي هو جدل الواقع وبذلك اصب الجدل المادي عند ماركس هو الاسلوب الوحيد لمعرفة الفكر المنبثق عن الواقع[3]

وينتقد ماركس الاشتراكيه الخياليه التي ضهرت في الفتره السابقه على الاشتراكيه الماديه النقديه التي تحتويها كلهاالتي غدت الان حمقاء تافهه رجعيه من حيث الاساس[4] ويبدو ان ماركس كان يرغب في تقديم اسس علميه للاشتراكيه التي لا يعتبرها كعلم، بل كحركه اجتماعيه واسياسيه اتجاه لاحتلال نضام جديد افضل للعلاقات الإنسانيه، ويتوضح موقف ماركس في عدد من كتاباته الاولى فهو يشير في بؤس الفلسفه إلى الاشتراكيين وا الشيوعيين على انه نظريو الطبقه العامله وهم يقومون بتحليل الضروف الموضوعيه الذين يربطون انفسهم بوعي بالحركه التاريخيه في البيان الشيوعي الذين يقومون بتحليل الضروف الموضوعيه للحركه الاشتراكيه كي يستطيعوا لاحقا ان يبنون الاشتراكيه التي يستطيعون فيها الوصول للسلطه.

---

1 قدري جميل؛ دار نون4حلب ط1 2008، ص 32
2 سالم حميش؛ في نقد الحاجه إلى ماركس؛ دار التنوير؛ بيروت2007ص 36
3 قباري محمد اسماعيل؛ قضايا علم الاجتماع الماركسي؛ مصدر سابق، ص 114
4 نفس المصدر، ص 42

الماركسيه في تطبيق:

سأتحدث عن الاشتراكيه وهي الطور الاول من الشيوعيه العلميه، ليس فقط لانها مسألة مركزية في الفكر الماركسي لانها ضلت لمدة قرن كامل من الزمن تشكل املا للشعوب ومستقبل زاهر تسوده العدالة الاجتماعية والحياة الحرة الكريمة، وبعد انهيار التجربة السوفيتية ومثيلاتها في اوروبا ضعف هذا الامل كثيرا[1]

انهذه التجربة لتطبيق الفكر الماركسي وبعد لنهيارها ليس امامنا الان الا ان نقول بانها تحولت إلى يوتوبيا حيث ان الحلم لم يتحقق رغم إنسانية التجربة ويتم التخلي عن افكار كانت من صلب المذهب الاشتراكي العلمي وقد القي اللوم فيها على السوفيت لتبيقهم الفكر الاشتراكي وان اول ما ينبغي الاشارة اليه هو ضرورة الاقلاع نهائيا عن المثليات الساذجه والاوهام التي علقت بفكرة الاشتراكية، ففي ظل الاشتراكية يبقى هناك تفاوت وفروق وخلاف واختلاف بين الناس وما اود توكيده (تأكيد مقلوة ماركسية كلاسيكية تقول ما من تشكيلة اجتماعية اقتصادية تهلك قبل ان تستنفذ كل امكانياتها وقد تبين بوضوح ان التشكيلة الرأسمالية لم تسنفذ كل امكاناتها بعد[2]

نلاحظ هنا الصيغة التبريرية لسقوط التجربة الاولى وهي ليست الايديولوجيا، اذ تحولت من الحلم اليوتوبيا إلى صيغة ايدية لوجية تبريرية وان ادعاء العلمية ليس سوى ادعاء في هذهالمرحلة التي مرت على التجربة لاشك ان في الايديولوجيا تبريرات والايديولوجيات وضعت لخدمة سياسية وغير ذلك صعب ان نتحدث ان الوعي الايديولوجي يساوي الوعي المعرفي أو العلم المعرفي[3]بمعنى ان المعرفة العلمية لها وظيفة والوعي الايديولوجي له وظيفة اخرى فالايديولوجيا تصاغ على قاعدة حشد الناس لمهملت وقد تدخل لمهمات وقد تدخل فيه اليوتوبيا[4]

1 طالب غريبه؛ الاشتراكية الماركسية والماركسيون في عصرنا؛ نون4 للنشر حلب ط1 2008 ص 91

2 نفس المصدر، ص 42

3 ابراهيم دنقور نفس المصدر، ص 67

4 نفس المصدر ص 66

ام الدولة في المفهوم التطبيقي الماركسي فان ماذهب اليه الفكر الماركسي واكد عليه ان الدولة سوف تختفي وتزول اذا ما تحقق المجتمع العادل الذي تتساوى فيه الحقوق وينعدم الصراع بين الطبقات وهذه نظرة ماركسية يوتوبية حيث يراودها الامل ولكن مامعنى ذلك؟ في مجال التطبيق الماركسي فقد كانت الدولة مسيطرة على كل شيء دولة شمولية وليس هناك امل منظور على ازالة الدولة، في الواقع ليس في الماركسية أي اتجاه يؤكد العمل الايجابي على ازالة الدولة ولكنها وفق التصور الماركسي التجربي ستزول وحدها طبقا لحتمية التطور، بمعنى ان الدولة هي فكرة له وظيفتها طالما وجد الشر اولا وستذبل كما تذبل اوراق الخريف ثم تسقط الدولة وحدها حتى تزول عناصر استغلال ومن ثم تنتهي وظيفة الدولة حين ينتهي الصراع الطبقي[1]

ان الاشتراكية وهي مجتمع بلا طبقات، تتسم باختفاء الدولة بينما تتصف فترة الانتقال بوجود دولة من نموذج جديد ينبغي ان تضمحل تدريجيا الا ان استمرار طبقات وشرائح اجتماعية مختلفة طيل تلك الفترة يحد من فترة استمرار الدولة ان ديكتاتورية البروليتاريا لاتجسد مسبقا المجتمع الاشتراكي المدار ذاتيا الا بمقدار ما تضمحل الا بمقدار ما تستمر (او ما تتقوى)[2]

وان الاشتراكية لاتعني دولنة الاقتصاد والتأميم والتخطيط وسلطة العمال والتوسع في القطاع العام وملكية وسائل الانتاج من قبل الدولة، كما ان تعريف الاشتراكية تاريخيا هو تعريف خاطىء، وان سقوط الاشتراكية يعني ان رأسمالية الدولة ليست مرحلة انتقالية إلى الاشتراكية، كما ان التاريخ لم ينتهي وان التناقضات الرأسمالية المرتكزة على الاجر والمنافسة ينبغي مواجهتها بتنظيم واع قادر على مركزة فوائد العمل[3]

كما ان المشكلة في الماركسية انه لايمكن اعتبار اية فكرة انها فكرة مطلقة ففي الماركسية يجب اعادة تأسيس الايديولوجيا (جملة التصورات والمفاهيم) في كل لحظة

---

1 قباري محمد اسماعيل، قضايا علم الاجتماع الماركسي، ص 190

2 ارنست ماندل، مجالة دراسات عربية بيروت العدد التاسع تموز 1980 ص 145-146

3 علي سالم، مشاهد معاصرة في الماركسية، دار الفارابي بيروت ط1 2006 ص 106

والا جرى السقوط في الدوغما وفيما يتعلق بالمادية التاريخية لابد من اعمل المنهجية المادية الجدلية في فهم الواقع في التاريخ من اجل فهم صيرورته وتطوره سواء اتفقت مع نظرية الملاحل الخمس* أو مع النمط الاسيوي** للانتاج ام نفتهما والارجح ان مثل هذه العملية سوف تقدم معطيات اكثر جدية على صعيد المفاهيم النظرية وليس صعيد فهم الواقع فقط[1]

وكذلك جدلية العلاقة بين اليونوبيا والايديولوجية، لاخراج تلك التطبيقات الوهمية والسطحية والساذجة من النطاق المعرفي التطبيقي، لقد فتح ماركس عالم الماديه الجدليه بكل ثرائها وثوراتها واستطاعت الماركسيه ان تستوعب كل تقلبات الفكر والتاريخ للقرن العشرين ويتسم القرن بميسمها رغم ما انتهت اليه من انسداد في التطبيق، ان الجوانب الاكثر اهمية في ماركس لم تستجلي بعد فقد قرأ ماركس من زاوية نظر معرفية وايديولوجية ويوتوبية وانتقادية ولكنه لم يفكر قط من وجهة نظر تاريخ الوجود، ان التاريخي يجد ماهيته في الوجود، داخل هذا البعد وحده يصبح من الممكن حوار بناء مع الماركسية[2]

وينتمي ماركس إلى الافق الحداثي لنهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن

---

* هي نظرية تطور المجتمع البشري الذي هو عبارة عن انتقال حتمي من تشكيلة اقتصادية اجتماعية إلى اخرى اكثر تقدما، ويحلل مستوى القوة المنجة وخصائص العلاقات الاجتماعية والمؤسسات السياسية والظاهرات الايديولوجية. وتبأ بنظام المشاعية البدائية، والمرحلة العبودية، والمرحلة الاقطاعية، والمرحلة الرأسمالية، واخيرا النظام الاشتراكي، مجموعة من المؤلفين، عرض اقتصادي تاريخي، جامعة لومبا للصداقة بين الشعوب، مكتبة التحرير بغداد، 1974ص 2

** النمط الاسيوي للانتاج: يقدم تشكيلة اقتصادية اجتماعية واحدة هي هذا الاسلوب الاسيوي المتميز أو المستقل عن العبودية والاقطاع وان هذه النشكيلة تستمر بفضل هذا التخلف الذي ينتج المتخلف والركود حتى تأتي الرأسمالية الغربية إلى بلدان الشرق فتحمل اليها الامكانية الوحيدة للخروج من مأزقها التاريخي العجيب، وهذا النمط من التفكير غير متفق عليه وهو نمط اشنكالي رفضته الكثير من الاحزاب الشيوعية والحركات الاجتماعية والدراسات الانثروبولوجية الحديثة

1 سلامة كيلة، الدفاع عن اللاهوت والدفاع عن الماركسية، مجلة دراسات عربية بيروت العدد1 شباط 1990ص 24

2 اسماعيل مهنانه؛ الوجود والحداثه؛ منشورات الاختلاف؛ الجزائر ط1 2012، ص 137

العشرين أي ذلك الشعور العميق بالزيف والاغتراب* والاجدوى الذي كان يطغي على جل مفكري تلك الحقبة من عصر الحداثة هو ما اسماه ماركس غياب الوطن، ثمة وجود زائف يميز نمط المجتمع الرأسمالي الذي هو اخر اطوار حضارة منفلتة من ماهية الغرب، في هذه اللحظة الحاسمة من افول الغرب، ان كل السمات التي تحط المجتمع االرأسمالي المتقدم كزج بالسوق[1]

وهناك كذلك نقطة اخرى بقية غامضة هناك خرق بين نظرية ماركس الفلسفية والنهج الذي اتبعته الماركسية بعد تطويرها من قبل لينين وتروتسكي وستالين، فهل التفسيرات المعاكسة لفلسفة ماركس أي ماتختص به الماركسية الان هو انها تتجه اساسا إلى العمل السياسي الموجه إلى مشاكله، ومعطياتها اخذه من نصوص ماركس كل مايهتم بذلك وتاركة النصوص الفلسفية والجوهرية[2]

كما ان ماركسية ماركس والقلب الذي اجراه على مفهوم الذات الديثة متعرجا حاسما في فكر القرن العشرين لم تعد الذات كيانا مجردا وطوباويا تحال عليه افعال المعرفة بل ان الذات هي ذات فاعلة تتحد علاقاتها بالاسياد بواسطة العنل وليس بواسطة الفكر ان البراكسيس اذن هو نمط وجود الذات ان فعل المعرفة هو النتيجة التاريخية لسيرورة ال7عمل التي حددت علاقة الإنسان بالاشياء منذ وجوده في حالة الطبيعة، العمل اذن فعالية سابقة على وجود الذات والوعي[3]

وفي جدلية العلاقة من اليوتوبيا إلى اليوتوبيا ان الكثير من التساؤلات والمجادلات والحوارات التي حدثت والتغيرات الاقتصادية ة الاجتماعية والسياسية في ما كان يعرف بالاتحاد السوفيتي والمنظومة الاشتراكية وبعد ما يقارب القرن والنصف من الزمان على صدور الجزء الاول من الرأسمال وما حدث بعده تغيرات عميقة، وامام الانحدار وسقوط التنظيمات التي تدعي الماركسية لابد من التدقيق في مؤلفاته وفي المعادلات الدائرة لاعادة بناء الخط الفكري السليم للماركسية والعمل على تطوير

---

* الاغتراب: المغرب؛ المنقطع وهو ذلك الوعي المريض للفيمنولوجيا العقل انه ضياع الذات في الاخر والتنازل عن الوجود. معجم المصطلحات المركبهص 101

1 نفس المصدر، ص 139

2 فتحي التربكي؛ فلسفه التنوع؛ دار التنوير بيروت 2008صث103

3 اسماعيل مهنانه؛ مصدر سابق، ص 142

نظرية علمية من خلال العمق الخلاق للماركسية كفلسفة للحرية والحرية على انها انتقال من عالم الضرورة بمعنى ان التحررسيكون في اليوتوبيا كمتجاوز وسمو وتغيير.

واليوتوبيا مخرج إنساني لافق لامحدود يجب ان يتحقق لانه يمثل العدالة بافقها الإنساني ومشروع حضاري واخلاقي وعقلي بدليل المعرفي الجدلي في تقدمه المتواصل وتأثيره عللى وعي الناس الروحي الذي يتماهى مع التقدم التقني بهدف حماية الكوكب من الاثار الضارةِ والسلبية لهذا التقدم، بمعنى ان المجتمع يحتاج من خلال تعامله العقلاني الضبط العلاقة بين المصالح الانية والمصالح البعيدة المدى وإلى كبح جماحه الذي يولد مزيجا من الامل والخوف.

لذلك نرى ان الماركسية بدأت يوتوبيا وانتهت بعد التطبيق المغاير لفكر ماركس يوتوبيا ما فعلته انه انشأت راسمالية الدولة البيرقراطية التي هي بعيدة عن الفكر الجدلي الماركسي القائم على التقدم المستمر والمستقرىء لحالة المجتمع.

كان ماركس يرى في الطبقة العاملة حاملة للتحرر الشامل، طبقة تذوب فيها جميع الطبقات في مجتمع ذي طابع عالمي، أي ان الخلاص يكون كليا.

ان التحليل الذي ارتكز عليه ماركس في منح الطبقة العاملة موقعا استثنائيا في الصراع ضد البرجوازية، يبدو الان بعيد عن الواقع الحالي للاسباب التالية:

1- في ضل الظرف الراهن تتصدر الصراع مجموعات اجتماعية غير عمالية مثل، الطلاب، والحركات النسائية والاقليات العرقية.

2- ان الطبقة العاملة التي هي حاملة لواء التغييرواليوتوبيا والتي ستعمل كرائدة في الاشتراكية ففي هذا الوقت ستعمل كرائده في الاشتراكيه ففي هذا الوقت تكون قدى اختفت تقريبا بعد ان اعتمد الانتاج الصناعي على الاتمته واصبح الصراع الطبقي اثرا منسيا؛ لذلك نرى قرائه الماركسيه وفق المتغيرات الجديده التي تعصف بالعالم المعاصر؛ أي ان العلاقه الجدليه التي تربط الانسن بالطبيعه وتحول هذه العلاقه إلى علاقه إنسانيه تربط الانمسان بالإنسان ومن ثم وضع الوجود العام الطبيعي والإنساني لفهم مغاير لما تمت قرائته سايبقا من قبل منضمات تدعي الماركسيه والشيوعيه.

3- مفهوم التقنيه عند ماركس يختلف عن مفهو التقنيه الحديثه؛ فالتقنيه الحديثه تختلغ كيفيا عن وسائل الانتاج القديمه لان التقنيه الحديثه مرتبطه بجمله الاعمال العلميه بعد ان اصبح العلم يدخل مباشرتا في عمليه الا نتاج والحركه العالميه لرؤوس الاموال والصناعات الكبرى وهكذا يعاد وعلم مستوى العالم تقسيم العمل.

4- ان حركه تراكم رأس المال في زمن العولمه لم يعد له سوى التراكم نفسه إلى مديات لا حدود لها بحيث يصبح العالم قريه صغيره واعتماد كل بلد وكل فرد على العالم باكمله في تلبيه حاجاته؛ لان سياده رأس المال المالي علىجميع الاشكال الاخرى لرأس المال. بمعنى سيطره الدور الجديد لحركه رأس المال المالي وتحوله إلى حاله دائميه.

لذلك نرى ان الماركسيه عادت إلى المربع الاول من حيث تحولها إلى يوتوبيا بانتظار من يستطيع ان يوظف فكر ماركس لقرائه جديده للرئسماليه في زمن العولمه او(هل يمكن ان تبلغ الرئسماليه في نهايه المطاف وتحقق الحلم الماركسي؟

الفلسفة بمثابة يوتوبيا

ضرورة الفكر اليوتوبي[1] في التغيير الأجتماعي و السياسي عند ارنست بلوخ

"... تصبح الحياة خانقة بدون يوتوبيا، على الأقل بالنسبة إلى الجموع، ولابد للعالم من هذيان جديد كي لايتحجر" أميل سيوران[2]

نوزاد جمال[3]

مقدمة

هذا البحث عبارة عن دراسة نظرية حول أهمية الفكر اليوتوبي في التغير، من خلال الرجوع إلى مفاهيم ونظريات في الفلسفة السياسية والأجتماعية. ويحاول من منظور الفيلسوف "ارنست بلوخ" اعادة تعريف الفلسفة وبأعتبارها مشروعا يوتوبيا على الصعيد الفكري، ومن قناعة ذاتية بأن أي مشروع جدي وتغيري، لابد ان يحمل في طياته فكرا يوتوبيا- فلسفيا. لقد كانت فكرة التغيير 'مشروعا حضاريا' في المجتمعات الإنسانية وخاصة في الشرقية منها، دفعت الأمم على كل ألاصعدة للتقدم. لذا كانت فكرة التغيير، محركا للتأريخ وليست فقط طموحات بحتة. فالتغيير كطموح من البديهيات الإنسانية وخاصة في العصر الراهن. رغم ذلك، دعت ألافكار السياسية والأيدولوجية في العصر المنصرم إلى "التغيير" كسبيل إلى النجاة من التخلف الثقافي والأجتماعي والتحرر من الظلم السياسي، الا أن النتائج أثبتت

---

1 في هذا البحث نستخدم لفظ اليوتوبيا بدلا عن ما هو متداول "طوبيا"، لأنني لا أرى لزما بأن نترجمه أو نحوله بلفظ آخر.

2 تأريخ ويوتوبيا: أميل سيوران، ت: آدم فتحي- منشورات الجمل 2010 ترجمة

3 باحث أكاديمي ومدرس في جامعة صلاح الدين- كلية آداب- قسم الفلسفة. اربيل. خريج جامعة امستردام الهولندية.

العكس وكانت العواقب وخيمة. فمن جراء ذلك سقطت الأقنعة عن الأنظمة الشمولية، بعد فشلها في تنفيذ ما وعدت الإنسانية في الواقع العملي. فلم يبقى من هذه الدعاوي السياسية والحزبية الا الزيف وسجن للبشرية في قفص ذهبي.

جراء هذا ظهرت ردود فعل قوية، مفاده بأن مهما كان أسباب فشل الإنسانية لتحقيق أهدافها، وفي ماحل بها من حروب ودمار فأن الفكر اليوتوبي أحدى أسبابها، ولذلك أصبح مفهوم اليوتوبيا ترادف عند الكثير: الأنظمة السياسية ألاستبدادية ذات طابع أيدولوجي شمولي. ولايفاجئنا اذا عرفنا بأن الذين روجوا لهذه النداءات المضادة للفكر اليوتوبي، من من ما تسمى بحركة "مابعد- الحداثة" في الفلسفة وفي ميادين علم الأجتماع والسياسة. فقد أعلن رواد هذه الحركة نهاية الفكر اليوتوبي على كل الأصعدة وبأن عصر "الحكايات الكبرى" قد انقضت! الا أننا لانستعجل اذا قلنا ان هذا الأستنتاج - وان كان يحمل شيئا من الحقيقة- لايفي بغرض الإنسانية وحاجتها إلى التغيير كمشروع أو كحق من حقوقها الأساسية. لايخفى، بأن بعض الفلاسفة مثل "ازياه برلين"نبهوا إلى ما آلت اليه الفكر الغربي والإنساني جراء تناقض بين "مفاهيم عملاقة" كالحرية والعدالة والمساواة. لذا تتسم العصر الراهن، بعصر "سقوط الفكر اليوتوبي في الغرب". وهذه نتيجة محتومة بسبب التعدد والتنوع في منظومة المفاهيم الإنسانية المختلفة ونهاية سيطرة ايدولوجية أحادية[1].

لانبالغ اذا قلنا، لايمكن لأي مشروع سياسي أو ثقافي الأستغناء عن الفكر اليوتوبي ودوره في هذا المضمار. فكل تحول جدي تنبع من فكرة يوتوبية ورؤية مستقبلية. كما لايخفى أن كل إنسان عاقل وفي كل مجتمع هناك نزعات يوتوبية ترفض الواقع الموجود وتتبنى رؤية يوتوبية بديلة[2]. بناء على هذه الفرضية، نرى أن النقد السائد تجاه فكرة اليوتوبيا بنيت على حكم مسبق وخطأ منهجي أيضا. من هنا نقوم بأبراز الدوافع والمستلزمات الأساسية للفكر اليوتوبي من منظور فلسفي وتحليل حقيقة مفهوم اليوتوبيا وجذوره الطبيعية في نفس الإنسانية.

---

1 Berlin, Isaiah: The Crooked Timber of Humanity. Chapter in the History of Ideas. Edited by Henry Hardy. Pimlico. pp. 20-48. 2003

2 Nozick, Robert: Anarchy, state and Utopia. pp. 295. Blackwell Publishing (1974) 2006

فرضية البحث

تدور فرضية البحث - وكما أشرنا في المقدمة - حول منظور بديل: أن الفلسفة ليست مطارحات فكرية وأسئلة نقدية فقط، بل يوتوبيا. أي عبارة عن التنظير وطرح البديل لما هو موجود في الحياة السياسية والاجتماعية. بتعبير آخر: ان الفلسفة تطرح اسئلة نقدية من خلال عرض وابتكار احتمالات جديدة وغير مجربة سلفا على أرض الواقع. لأن طرح الأحتمالات الجديدة من الناحية النظرية، جديرة بالذكر والأمتحان. أما من الناحية العملية فأن اليوتوبيا تعني الأنفتاح فكريا على ما سوف يكون في المستقبل. لذلك نركز في هذا البحث على أن مفهوم الفلسفة كيوتوبيا وضرورة فكرية وحضارية تسبق اي تغيير. فالفكر النقدي المفعم والمشبع بالفلسفة بمثابة تهيأة الأرضية المناسبة لأي مشروع سياسي وثقافي على السواء.

لذا فالجانب النظري لهذا البحث يمتحن عدة أفتراضات:

أولا: ان التفكير الفلسفي تعبير عن طرح بديل عن ماهو موجود.

ثانيا: ان اليوتوبيا جوهر اي مشروع سواء كان ثقافيا أو سياسيا أو اجتماعيا.

ثالثا: الفلسفة طرح يوتوبي ونقدي لأنها نقد الواقع الموجود، ومحاولة جدية لأيجاد الحلول الضرورية من خلال الأفكار اليوتوبية.

اذن، ومن هذا المنطلق يقوم البحث توظيف هذه الفرضيات نظريا وتطبيقها على الواقع السياسي والأجتماعي في الصفحات التالية.

منهج البحث

يقدم البحث في البداية تحليلا لغويا ومن ثم الخلفية التأريخية لمفهوم اليوتوبيا. ثم يعرض الحوافز الموضوعية لأي مشروع تغييري والتركيز على الجذور الفلسفية للفكر اليوتوبي. كما يعرض مفهوم الفيلسوف "بلوخ" لليويتوبيا. بعد ذلك يطرح أسئلة نقدية حول الأسباب الذاتية والموضوعية لظاهرة انعدام اليوتوبيا في العقد الأخير لدى المفكرين والمثقفين والسياسيين على السواء. أما من الناحية المنهجية فأن البحث يطرح فكرة رئيسية بأن اليوتوبا كمبدأ فلسفي بحت يساعاد على عملية التغيير وعلى

مستويات مختلفة. ولذلك نرجع إلى مفاهيم واطروحات فلسفية معاصرة، خاصة لدى الفلاسفة الذين يعرفون بتوجهاتهم اليوتوبية أو بحثوا في ذلك المضمار.

في المبحث الاول، يحلل المفهوم اللغوي والفلسفي لمصطلح اليوتوبيا وذلك عبر التمييز بين الأيدولوجيا واليوتوبيا من جهة، والمييز بين اليوتوبيا الحديثة والقديمة من جيهة أخرى. كما يركز على مفهوم اليوتوبيا عند بلوخ على وجه الخصوص. وفي المبحث الثاني يناقش بعض مفاهيم خاطئة حول مفهوم اليوتوبيا عن طريق التمييز بين اليوتوبيا من جهة والأسطورة والأيدولوجيا من جهة أخرى. بعد وضوح الرؤية حول المفهوم، نبيين ضرورة الفكر اليوتوبي في التغير وكركيزة مكونة للهوية وكمشروع فكري وحضاري. في النتيجة.

المبحث الأول

1- التحليل اللغوي للمفهوم

قبل الخوض في تعريف مفهوم يوتوبيا، لابد من تحليل المفهوم لغويا من خلال الرجوع إلى أصله اللغوي. تتكون كلمة يوتوبيا من شطرين: (*ou*) وتعني العدم أو ماهو غير موجود بالفعل أو المكان المضل وهي يونانية الأصل[1]. والشطر الثاني (*topos*)، تعني المكان ايضا. من هنا تعني (*outopos*) لا مكان. وتأتي بمعنى المكان الذي لايوجد بعد على أرض الواقع. فالكلمة اذن تاتي بمعنى المكان الذي لايتواجد على أرض الواقع، وانما المكان المتصور والمتخيل. بمعنى آخر، تدل على ما ليس حاضر الوجود، وانما يمكن ان يوجد أو يتواجد في المستقبل. ولذا ان اللامكان، اي اليوتوبيا نوعان:

- الكلمة تدل على ماهو خارج الواقع (utopia).
- المكان المثالي والنموذجي الذي يتوقعه الإنسان (eutopia).

كما أن لفظة اليوتوبيا تدل على نوع أو طراز ادبي وسياسي في آن واحد وكما أن لمفهومها خصائص ومنها:[2]

---

1 Blackburn: Oxford Dictionary of Philosophy 337

2 معجم علم الأجتماع: دينكين ميشيل: 365- &Blackwell of Sociology 400 1980

1- التضاد مع القيم والاعراف الشائعة.

2- التضاد والمواجهة مع الأحكام المسبقة التي توجه افكار ونظرات ومواقف تجاه الحياة.

3- الظلم وحب استلام السلطة وهوس القوة[1].

وقد أستخدم اليوتوبيا كطراز فكري وخيالي وعلمي بأشكال مختلفة لدى توماس "مور" وباكون وكامبانيلا وغيرهم من هؤلاء[2]. كما تدل كلمة يوتوبيا على الكيفية والنوعية التي ينظر بها أو من خلالها العالم الغربي لنفسها من خلال التطلع إلى دولة نموذجية وتطور المجتمع[3]. لكن مايخص بحثنا هذا هو التركيز على مفهوم اليوتوبيا كرؤيا فلسفية مبينة عل منطق فكري وواقعي.

2- مفهوم اليوتوبيا

أن مفهوم اليوتوبيا تحتوي على دلالات خاصة وعامة لذا يمكن القول بأنه "فلسفة مثالية تشتمل عل أفكار لحياة أفضل"[4]. لأنها عبارة عن نظرات وأفكار لأيجاد مجتمع جديد ونموذجي من خلال نقد الواقع الراهن من جانب وطرح البديل من الجانب الآخر[5]. وذلك ضمن مشروع اصلاحي تشمل المجتمع وأنظمة الحياة والتحضير لمجتمع نموذجي في المقابل. بمعنى آخر: التنظير لأيجاد مجتمع أفضل وليس لاضرورة مثالي. ومن ناحية أخرى لابد ان نلفت ألانظار إلى خطأ شائع ألا وهو: ان اليوتوبيا عبارة عن خيال وأفكار غير واقعية وغير صحيحة. لكن هذا المفهوم الشائع لايتفق مع الحقيقة. أولا، لأن اليوتوبيا لاتنفصل عن الواقع والبيئة السائدة[6]. ثانيا لأن الافكار اليوتوبية ظهرت كنتيجة التفكير في الواقع ومشاكله وبالتالي ايجاد الحلول من

---

1 نفس المصدر

2 موسوعة لالاند ج3: 1516-1517 &(400) Blackwell of Sociology & المعجم الفلسفي 187 & (Radmaker 1978:763-1)& معجم علم الأجتماع: دينكين ميشيل: 365-1980

3 (Radmaker 1978:763-1)

4 المعجم الفلسفي 187

5 Blackburn: Oxford Dictionary of Philosophy 337

6 Plattel:45

خلال التفكير بالبديل له. فلتصحيح هذا الخطأ الشائع، لابد من التمييز أولا بين اليوتوبيا والأسطورة، كما نبينه لاحقا. ثانيا بين اليوتوبيا والخيال العلمي من جانب والأيدولوجيا من جانب آخر.

فلكي نرى الفارق الواضح بين اليوتوبيا والأسطورة، نذكر على سبيل المثال افكار "توماس "مور"" الشهيرة في كتابه المعروف ب "يوتوبيا"[1]. فآراء وأفكار "مور" في هذا النص نابعة عن الرؤيا والتفكير في مشاكل مجتمعه في فترة زمنية محددة، وفي النتيجة وصل إلى أفكار بديلة وحديثة وطرح حلول، وأن كانت حلول لاتتسم على العموم بأمكانية التطبيق[2]. من هنا يمكن القول بأن الغرض من كتابه وان كانت تعتبر رائعة أدبية، ليس فقط الأبداع في الخيال وركوب خيل الآمال الجميلة. فمن هنا تعني اليوتوبيا أيضا التفكير في الأحتمالات الجديدة للحياة والنظام السياسي وطرح البديل. أي انه الوجه الآخر للواقع.

لذلك لا تعتبر اليوتوبيا بتفيكر خيالي لا أسس له وغير مبنية على احتمالات وقراءات جديدة وبديلة للواقع. لأن "مور" مثلا، درس واقع مجتمعه بأمعان ومن ثم نقده ورفض النظام الأجتماعي والسياسي، نظرا لفشل النظام في حل مشاكل الفقر والظلم واللامساواة. فكانت افكار "مور" بمثابة بيان فلسفي ورؤيا جديدة لمجتمع يضمن المساواة والأشتراكية[3]. علاوة على ذلك، كانت افكار "مور" سبّاقا وبادرة للأفكار التي أتت من بعده في العصور اللاحقة. لأن "مور" نادى بألغاء الملكية الخاصة ودعا إلى الأشتراكية الجماعية. فالمجتمع الجيد هو الذي يكون ذا بنية جيدة ويحدد مستقبل وقدر الإنسان من خلال اهداف نبيلة وإنسانية. لذلك فأن الشر ناتج عن حب التطرف والترف المسرف والطمع في التملك في نظر "مور"[4].

من هنا يمكن أن نستخلص دلالات وأبعاد مختلفة لمفهوم اليوتوبيا في الفلسفة، لأن المفهوم تتسم بالشمولية والعمق. لذا اذا أردنا أن نبتعد عن تعريف ضيق

---

1 يعتبر توماس "مور" من الأوائل الذين كتبوا عن اليوتوبيا في رائعته الأدبية

2 Peperstraten: 53-59

3 Peperstraten: 53-59

4 Peperstraten: 53-59

لليوتوبيا، نستطيع القول بأنه نفي ورفض عدة أمور على مستوى الأبستمولوجي والميتافيزكي والسياسي والتأريخي:[1]

1- من ناحية أونتولوجية يعبر اليوتوبيا عن ذهنية الرفض ونفي ماهو موجود من خلال التفكير والبحث عن ماهو ليس بموجود وكائن فعلا.

2- أبستمولوجيا يحتوي على رفض ونكران ما نراه ونسمعه ونحس به ونعرفه كحقيقة. هذا لأنه بأمكاننا ان نصل إلى حقائق ومعلومات اخرى التي لم تتم كشفها. لأن الذي نعرفه ليس فقط جدير بالمعرفة وأنما الذي لم نتعرف عليه يستحق البحث والمعرفة أيضا. أي توسيع دائرة الفكر والمعرفة.

3- سياسيا، أن اليوتوبيا يعبر عن نظرة سياسية واقعية، لأنه نفي ورفض الواقع السياسي والخروج من جبروته.

4- تأريخيا، يعني اليوتوبيا رفض أو الخروج عن حتمية الأحداث وسلسلة التأريخ عن طريق البحث عن مستقبل أفضل. لكن لابد ان ننتبه إلى الزمن كبعد مهم في اليوتوبيا، لايعني بالضرورة المستقبل فقط، بل الواقع الحالي الموجود محور التفكير والتغيير وذلك من خلال طرح اسئلة كيف وكيف تصبح التغيير.

3- الجذور الفلسفية للفكر اليوتوبي

بناء على ماسبق لانغالي اذا قلنا ان الجذور الفلسفية للفكر اليوتوبي ترجع إلى محدودية الواقع. بمعنى، انه نابع من ضيق الأفق الحياتي والوجودي للإنسان مع القصور الذاتي للطاقات البشرية لكونها محدودة، حيث ليس بأمكان الإنسان نيل كل ما يريده ويتوقعه في الوجود على وجه الكمال. من هنا نعني بالمحدودية الموضوعية: العوامل الطبيعة كالبيئة الجغرافية والوجودية التي تعرقل الإنسان على الحصول لما يريده أو يتمناه. كما أن المحدودية الذاتية تعني محدودية المواهب والقدرات البشرية في تحقيق آمالها. فالإنسان يحاول تخطي الطوق الزماني والمكاني أي الأونتولوجي- الوجودي، من هنا يأتي جوهر فكرة اليوتوبيا كرد فعل فكري وللخروج عن الواقع القائم

---

1 Achterhuis. pp. 19-23

و"المظلم". اي الأختراق الكلي للوجود ونفي هيمنته الأبدية وشبه الحتمية علي مصير الإنسان وايقاظ الأرادة الحرة لدى الإنسان لأجل التحول.

يمكن القول ان "الوجود" كان ولايزال العائق الأساسي للانطلاق الفكري والأبداعي للسبب الآتي: أن الطبيعة الإنسانية المحدودة كنتيجة حتمية للموت وانتهاء الحياة عامل نفسي هدام. اذن اليوتوبيا نفي الموجود والتفكير بما يمكن ان يتواجد أو ان يوجد. ومن الناحية الثانية، ان فكرة النفي ناتجة عن عدم رضا الإنسان وارتياحه لما هو موجود. ايضا تعني عدم الأستسلام لمايسمى بامر الواقع الجائر، اي الوضع المفروض. وهنا يكمن المحتوى السياسي للفلسفة اليوتوبية.

اذا صح التعبير: ان الإنسان كائن *ارتدادي* (اي كثيرا ما يرتد البشر عن بيئته ويناقضه) بطبعه وكنهه. فهذا الدافع وازع مؤثر في نشوء افكار تحررية وتغيرية لدى الإنسان المبدع. فالإنسان بطبعه يميل إلى التغير والتغير ناتج عن طرح البديل، ايضا لأن الإنسان يطمح إلى الكمال وتحسين ظروفه الحياتية. فالكمال ايا كان محتواه، ثقافيا أو ادبيا أو دينيا أو علميا مستوحى من الفكر اليوتوبي. من ناحية ثانية وكما أوضحت، فأن اللامكان أساس اليوتوبيا، لذلك فأن التغير في البيئة والمحيط الذي يعيش فيه المرء من خلال الهجرة إلى مكان آخر، استجابة للطموحات والأهداف النبيلة من أجل تحقيق الحياة الأفضل. فالتفكير اليوتوبي يجعل من الإنسان مهاجرا عندما يترك المكان المألوف للوصول إلى المتخيل. عندما يصل المرء إلى النتيجة التالية: انه محصور في الزمان والمكان، تنبع لديه اطماع التحرر وفك القيود الملقاة عليه.

من ناحية أخرى، ان فكرة التحرر، سواء كمشروع ادبي أو سياسي هي يوتوبيا بذاتها. فمثلا "الطبيعة" كانت ولازالت لها هيمنة وسيطرة على الإنسان لذلك كان العلم احد اسلحة الإنسان للتحرر من سيطرتها. فالعلم وان كان يوصف بالواقعي ناتج عن يوتوبيا وطموحات الإنسان من جانب وخوفه من الطبيعة من جانب آخر. اذن نجد التقارب بين العلم واليوتوبيا وان اختلفا في المحتوى والمنهج كما سأوضح لاحقا، ولكنهما متماثلان من ناحية الهدف: كسر القيود سواء كانت من لدن الطبيعة أو من لدن الأعراف وقوانين الإنسان. وجدير بالذكر ان وراء كل فكر يوتوبي واقعي، نقد فلسفي تجاه الواقع.

4- الخلفية التأريخية للفكر اليوتوبي

ان اليوتوبيا قديمة، قدم الفكر الإنساني في الوجود. لذلك فان أية محاولة لتحديد تأريخ الفكرة، خطوة غير منطقية. ولكن نستطيع ان نحدد المنعطفات أو المراحل التأريخية للفكرة. فالدولة اليوتوبية عند افلاطون خير مثال للفكرة في المرحلة الاولية للفلسفة في عصر الاغريق. من هذه الناحية يمكننا القول ان افلاطون من الآباء الفلسفيين للفكرة[1]. فقام أفلاطون بتنظير مجتمع مثالي ضمن دولة نموذجية من زاوية أخلاقية لتحقيق العدالة. وفي حين نجد ان فكرة المجتمع النموذجي في كتابات القديس اغسطين في كتابه "مدينة الله" إلى جذور دينية بحة في هذه المملكة ألالهية[2]. لكن كمشروع ثقافي وأدبي لابد من الأشارة إلى توماس "مور" في رائعته الأدبية (1516) المسمى ب "اليوتوبيا" لأنه تحدث لأول مرة عن المكان النموذجي للحياة على جزيرة يعيش فيها مجتمع سعيد. ان فكرة "مور" مستوحاة من حكاية، قصها عليه صديقه البحار البرتغالي "دايوس" في رحلته البحرية وبقائه في جزيرة نائية مليئة بالحرية والعدالة والرفاه[3]. فالمجتمع النموذجي في اعتقاد "مور" هو المكان الأفضل الذي يقع خارج المجتمعات الموجودة، لذا هو خارج المكان والزمان الوجودي. من هنا يبين ان اليوتوبيين على مر العصور مجتمعا آخر أو تخيلوه بشكل آخر لأن المألوف لم يفد بالمأمول.

وفي عصر النهضة ايضا ظهرت فكرة يوتوبيا لدى الكاتب "كامبانيلا" في كتابه "مدينة الشمس" عام (1602) وتوجد نفس الفكرة ايضا في كتاب "الاطلانتيك الجديد" لفرانسيس بيكن[4]. في هذه الكتب كانت فكرة اليوتوبيا بمثابة معارضة فكرية وافكار ثورية تجاه الظروف الرديئة التي سادت في مجتمعاتهم. لذا كانت الأفكار اليوتوبية بذورا للأفكار الأشتراكية التي سبقت أفكار ثورية، بحيث أثرت بالتالي في فكر ماركس وانجلس وان اختلفت طريقة المعالجة[5]. ولانغالي اذا استنتجنا ان الدولة الاشتراكية أو القومية في العصر الحديث محاولة سياسية لتحقيق اليوتوبيا في المجتمع

---

1 Achterhuis. pp. 19-23

2 Peperstraten:76

3 Peperstraten:76

4 Achterhuis.19-23

5 Plattel:20 & Achterhuis. pp. 19-23

من خلال مؤسسة قوية ورسمية كجهاز الدولة كمؤسسة رسمية عليا[1]. ربما لهذا السبب يعارض مؤلف مشهور مثل "جورج أورويل" في روايتها المسمى ب "1984" التي تنبثق من أطروحات يوتوبية وخاصة الأشتراكية الشمولية.

واذا رجعنا إلى الأفكار الفلسفية المعاصرة، خاصة في الفلسفة الأمريكية، نجد عند الفيلسوف "روبرت نوزيك" في كتابه "Anarchism, State and Utopia" الذي نشر في (1972)، نزعة الرجوع إلى يوتوبيا كنموذج فلسفي. "نوزيك" معروف بأفكاره الليبرالية المتطرفة، حيث يقوم بتقديم مشروع فكري وسياسي للدولة المثالية، والتي يسميها نوزيك بدولة "الحد الأدنى" (minimal state). اي الدولة التي تقع عليها الحد الأدنى من المسؤلية والعبء الأداري. في رأيه هذه الدولة تقوم فقط ببعض المهام المحددة ولاتقع عليها مسؤليات متشعبة كما هي الحال في الدولة الشمولية[2]. فالدولة الناجحة والمثالية هي التي تقوم فقط بحراسة الأمن والاستقرار لا غير. اي الدولة الممكنة كأحسن نموذج في العوالم المحتملة[3]. لذا يطرح "نوزيك" هذا الأنموذج كبديل للدولة الشمولية أو النماذج الأخرى المعروفة في تأريخ البشرية. فمبدأ عدم التدخل في الشؤن التي تخص الفرد تعتبر من المفاهيم الليبرالية الجديدة أو ماتسمى ب "ليبرتاريانيسم" (Libertarianism).

فالفرد، كدولة داخل المجتمع له واجبات ومسؤليات ليقوم بأدوار عامة وخاصة لتحسين الظروف المعيشية والحياتية وتقايضه مع الآفراد الآخرين بدون تدخل مباشر من الدولة. لأن الفرد الواعي يعرف تدبير أموره بنفسه، لذا عليه القيام بوظائف ومسؤلية تجاه الآخرين من خلال هذه المسؤلية. فمبدأ المشاركة قاسم مشترك بين المواطنين في تحقيق الحقوق والواجبات كمسؤلية جماعية وترك الأتكالية على مؤسسة الدولة. فأدارة الشؤون الحياتية. بالتالي الحرية الفردية مبدأ آخر يجب ان يتوافر في المجتمع المثالَي. لأن الحرية الفردية ضمان أساسي للحياة الكريمة. من هنا تعني الحرية تعادل المسؤولية تجاه الذات وآلاخرين في آن واحد. كما ان "نوزيك" عند طرحه

1 Plattel:20 & Achterhuis. pp. 19-23

2 Geoffery & Peperstraten.77

3 Nozick, Robert: Anarchy, state and Utopia. pp. 298. Blackwell Publishing (1974) 2006

لمفهوم اليوتوبيا، يعتقد بأن تحقيق العالم اليتوبي تعتمد على تلبية شروط مختلفة في ظروف خاصة بمجتمع ما، لكن بدون شك لايمكننا كل الشروط بل أغلبها[1]. لذا لاداعي بأن نعتقد أن هناك فقط مجتمع متكامل لكل العالم[2]. ولأن هناك ثلاثة نماذج للفكر اليوتوبي على العموم:

الأول: الأنموذج الأمبريالي الذي يفرض رؤيته بأن هناك نمو نموذج وحيد وأمثل لكل واحد وفي كل أزمنة.

الثاني: الأنموذج التبشيري والذي يحاول اقناع كل واحد ان يعيش ضمن ما يراه نفسه بأنه الأفضل بدون منازع!

الثالث: الأنموذج الوجودي والذي يأمل أن نموذج خاص لمجتمع ما وليس بالضرورة ان يكون صالحا لكل الإنسانية[3].

ف "نوزيك" نفسه يرى بأن رؤيته اليوتوبية تنتمي إلى النوع الثالث وأنه لا يعتقد وبأن طرحه الجديد للدولة والمجتمع الحر هو الأحسن لكل البشرية الجمعاء، بل هو الأحسن ضمن العوالم المحتملة وحسب شروط مطلوبة.

هذا مايخص سيرة المفهوم فلسفيا وفكريا في التأريخ. ولكن لابد من الخروج هنا عن العموميات النظرية حول دلالات وجذور فكرة اليوتبيا والتركيز على فيلسوف واحد. لهذا الغرض أخترنا الفيلسوف الألماني "بلوخ" في القرن العشرين[4].

---

1 نفس المصدر، ص 308

2 نفس المصدر، ص 310

3 نفس المصدر، ص 320

4 فيلسوف ألماني (1885–1977) ذا تفكير نقدي واضطر إلى الهرب ثلاث مرات في حياته احداهن إلى أمريكا. حصل على جائزة السلام عام 1967 لدى المكتبة الألمانية ثم دكتوراه فخري في جامعة سوربون الفرنسية 1975 في عمر يناهز 90. له اعمال حول "روح اليوتوبيا" "توماس مونر كلاهوتي الثورة" و كتب اخرى الذي يأتي ذكره في البحث (The Principe of Hope: pp. 16-29, Plattel:Kritisch Denkers Lexicon 1998).

المبحث الثاني

1- مفهوم الفلسفة عند بلوخ

قبل الخوض في أفكار "أرنست بلوخ"، لابد ان نبين بأن أختيارنا لهذا الفيلسوف، يرجع إلى أنه ناقد فكري وواقعي على سواء، كما انه استطاع تنظير فكرة اليوتوبيا كبديل للأفكار الأيدولوجية الشائعة في عصره من منظور فلسفي بحت. ورغم هذا، قليل منا يعرف أهمية هذا الفيلسوف وخاصة أطروحته الشهيرة" مبدأ الأمل" أو فلسفة المستقبل[1]. كما انه سابق على غيره من الفلاسفة بتنظير مفهوم اليوتوبيا من خلال افكار فلسفية بحتة، وليس كمشورع سياسي وأيدولوجي على وجه الخصوص. كما أن أختيارنا لهذا الفيلسوف من أجل ازالة الخطأ الشائع لدى الكثير بأن اليوتوبيا مرادفة لمفهوم ألاسطورة أو الخيال البحت، خاصة يروج لهذا التشكيك لدى السياسيين أو الأيدولوجين عبر التأريخ. لذا لاتستخدم كلمة اليوتوبيا في هذا البحث بمعناها الساري والشائع.

مايهمنا في هذا البحث، هو الرجوع إلى اعماله حول مفهوم اليوتوبيا في كتابه الموسوم "Das Prinzip Hoffnung" اي مبدأ الأمل. قبل هذا، لابد الأشارة إلى ان "بلوخ" طور في بداية القرن العشرين خاصة في عام (1918) مفهوم "الوعي الغير الكائن" (*Not-Yet-Conscious*) أو "الحاصل بعد" في كتابه "روح اليوتوبيا". كان هذا الكتاب بمثابة أول عمل فكري ذا طابع أدبي وعرفاني[2]. ولكن في كتابه: "مبدأ الأمل" يتحدث بلوخ عن مفهوم آخر "أونتولوجيا الغير الكائن" – أي ليس بموجود حاليا. بتعبير آخر: التفكير في بنية الغير كائن أو حاصلة بعد على أرض الواقع كأنه واقع[3]. اذن اليوتوبيا هو الذي لم توجد بعد ولكن قابلة للتفكير به وفيه كشيء متواجد بالفعل. لأن بلوخ مقتنع بالحقيقة التالية: ان الواقع الحالي آني ونقطة وصل بين الماضي والمستقبل. فالحاضر والراهن نقطة أنطلاق للتحول أو نفق مظلم عندما

---

1 أطلس الفلسفة 229

2 (The Principe of Hope, introduction :22 ,16)

3 (The Principe of Hope, introduction :16&Plattel 39)

ينغلق فكر الإنسان ويتمحور رؤيته فقط في ماهو حاضر وآني بدون الألتفات إلى المستقبل. يقول بلوخ ان الغاية من هذا الكتاب هو تحويل الفلسفة إلى الأمل[1]. لأن مبدأ الأمل جوهر أساسي في مفهوم اليوتوبيا مركز وجود الإنسان[2].

كما لأن الفلسفة عنده (ولو لم يؤشر اليه بصريح العبارة) تعني الوعي بالغد والتوق إلى المستقبل ومعرفة الأمل[3]. اذن ان وظيفة الفلسفة كشف واظهار شيء غير معلوم أو لم يبلغ اليه الوعي بعد. كما ان اليوتوبيا الند أو المفارق للموت لذا الموت الموقظ المؤثر للأمل[4]. كما ان جوهر "الوجود" لايقع في التواجد ذاته، بل على العكس تقع في التقدم نحو الآتي-المستقبل لذا ترادف اليوتوبيا الأمل. كما ان الحافز إلى التفكير اليوتوبي هو ان هناك شيء ما في الوجود تستحق للكشف واظهاره[5]. "فالواقع وان بات معلوما على نحو ما، لم يبلغ درجة الكمال و"لم يكتمل" بعد، حتى نتوقف بالتفكير فيه. فاليوتوبيا اذن انفتاح وتجديد وكشف فرص وامكانيات حديثة. اي انه الأمل المنشود. اذن فهناك حلقة وصل بين المستقبل واليوتوبيا. لأن المستقبل بمثابة البعد الذي لم يعرف بعد لدينا. لذا"الحافز الفضولي" لدى الإنسان دائما يدعو إلى أستكشاف أبعاد جديدة في الواقع من خلال النظر إلى المستقبل.

فالتعامل مع المستقبل يعني النظر إلى كيفية استقباله والتنبوؤ به ومعرفة ماحدث قبل اوانه[6]. فهناك قاعدة أساسية في "نظرية المعرفة" في رأي بلوخ ألا وهي: "المعرفة ليست محددة أو مقتصرة على ما حدث في مامضى، وانما ما قد يحصل ويحدث"[7]. هذه حقيقة الحياة كما يراها بلوخ ويؤكد عليها في امكنة عديدة داخل كتابه[8]. وفي كتاب "فلسفة عصر النهضة" يسلط بلوخ الضوء أيضا على الرحلة المهمة في الفكر

---

1 (بلوخ 6)

2 (بلوخ 6).

3 (بلوخ 6)

4 (بلوخ 15)

5 (بلوخ 196)

6 (بلوخ 200)

7 (بلوخ 282)

8 (بلوخ292)

الإنساني، لأنه يعتبر عصر النهضة مرحلة نقلة جذرية وانقلاب في الفكر والفلسفة. ففي هذه المرحلة ظهرت يوتوبيات اجتماعية وسياسية وعلمية كأفكار بيكون على سبيل المثال[1]. كما يعرف بلوخ عملية التفكير بالصيغة التالية" التفكير عبارة عن اطلالة أو الرؤيا والنظرة إلى ما فوق أو بعد" (Thinking means venturing beyond)[2].

فعندما يقدم بلوخ أفكاره اليوتوبية، يقوم بتنظير الحقيقة ولفلسفة تسمى ب "فلسفة المستقبل". يعتقد بلوخ بأن اليوتوبيا موجة ومسار جديد في المجتمع، لأن اليوتوبيا الوجه الآخر للتجديد "novum"، كما انها قوة محركة وديناميكية في التفكير والحركة لأي تغيير في الحياة الإنسانية[3]. بتعبير آخر: اليوتوبيا هي الوسيلة المتاحة للفكر الذي يصل عن طريقه العقل والوعي معا إلى مرحلة عالية من النضج والتكامل الذي لم يصل اليه الإنسان من قبل.

أيضا تعتبر النظرة اليوتوبية كالفرصة التي تخلق تغيرا كليا داخل الإنسان والمجتمع[4]. في حين يعتقد بلوخ بأن ولادة أو ظهور اليوتوبيا ناتجة عن ضرورة موضوعية في المجتمع[5]. لأن الظروف والمعطيات الثقافية هي دافع أساسي لظهوره. كما يمكن ان نعد يوتوبيا بمثابة تفكير ماقبل الفكر العلمي. اي تخييل سابق لما قد يوجد أو يحدث في المستقبل. فالبعد المستقبلي للزمن أو التغيير يحتوي الخوف من أو الأمل في شيء ما في المجتمع الإنساني[6]. على خلاف ذلك فأن اليأس والأحباط يعتبر من الأمور الذي يخالف الحاجة الإنسانية[7].

من خلال هذه الحقائق نستطيع القول أن الفلسفة في بوادرها وعند ظهورها كانت بمثابة مقدمة أو صفحة جديدة في التاريخ الإنساني حاملة رسالة يوتوبية للأصلاح وتفسير الحياة معا. أن الواقع المأساوي والأزمات السياسية والثقافية التي مرت بالمجتمع اليوناني

---

1 بلوخ: فلسفة عصر النهضة: 65-74

2 The Principe of Hope 4

3 Plattel 24)

4 Plattel 24)

5 (plattel 39)

6 The Principe of Hope 4

7 The Principe of Hope 5

كمهد للفلسفة بمعناها الخاص الذي نعرفه. اضافة إلى ذلك، تعتبر الفلسفة حسب مؤرخي الفكر الإنساني، بأنها مرحلة لاحقة لما قبلها، ألا وهي مرحلة الفكر الأسطوري والديني. لذلك كانت الفلسفة محاولة جادة وجديدة لطرح أفكار وتحليلات بديلة للأعتقاد الديني الذي ساد في وقته لتفسير الحياة وتنظيم شؤون وعلاقة الإنسان بالكون وحل خلافات المجتمع. ولكن هذا لايعني ان الفلسفة قامت بدور الدين من الناحية الروحية كما قام الدين بها على وجه الخصوص. من هنا كانت الفلسفة يوتوبيا فكرية لتنظير وتصميم الافكار السياسية والأدارية في نطاق الحكم أو الدولة وخصوصا لدى افلاطون عندما اراد ان تكون "مدينة الدولة"(polis) في أيدي الفلاسفة ولابد ان تبنى النظم السياسية على اسس فلسفية. لأن المشروع الأفلاطوني كان يوتوبيا في جوهره ولأنه تخطيط لمدينة نموذجية كبديل لم سبقه في أثينا من خلال تربية فلسفية لأفراد وطبقات المجتمع.

هذا المقدمة تبين ان الفلسفة كانت في بوادر ظهورها مهتمة بشؤن التغيير والتمعن في المستقبل. كما ان هذه المهمة لاتزال رسالة الفلسفة في العصور الأخرى. فاذا رجعنا إلى الأفكار والأطروحات الفلسفية في القرن العشرين وبالأخص عند ئيرنست بلوخ كهيجلي ويساري جديد، نجد انه اهتم بتفعيل الفلسفة في الحياة ودورها في التغير الثقافي والسياسي على خلاف النظرات الماركسية السائدة. صحيح أن بلوخ أراد أيضا في حياته مجتمع خال من طبقات وكان شغله الشاغل مشكلة المستقبل للإنسان، لكن كان محاولاته كان فلسفيا وليست أيدؤلوجية بحتة. يكمن القول ايضا بأن فلسفة بلوخ سعت إلى التنظير لمستقبل مشرق للإنسان، ولذا لانستغرب اذا سميت فلسفة بلوخ بفلسفة المستقبل والأمل على السواء.

2- التمييز بين نوعان من اليوتوبيا

فمن الناحية المنهجية العلمية والتحليل النقدي يمكن الفرق بين "اليوتوبيا الواقعية" حسب تعبير الفيلسوف الأمريكي (جون رولس) و"اليوتوبيا اللاواقعية"[1].

---

1 يقوم "جون رولس" بأظهار الأختلاف الجوهري بين اليوتوبيا الواقعية واللاواقعية. اليوتوبيا الواقعي هو ذا أمكانية للتطبيق ولها معقولية للتنفيذ لأنه الفلسفة السياسية والأجتماعية يوتوبيا والأمل كخيط فكري تدفع الفكر الإنساني نحو التحول (Law of Peoples:6, 11-23)

لأنه ليست كل أنواع يوتوبيا قائمة على الخيال الكاذب أو الافكار غير واقعية. من هنا يجب ان ننظر إلى اليوتوبيا المددة اي الواقعية كمشروع فكري جديد وبديل لما هو جاهز وليس مقولات متخيلة غير ناتجة عن افكار ونظرات موضوعية. **اذن** التمييز بين اليوتوبيا المحددة المعالم أي مبنية على رؤية واقعية وكعملية واضحة ومدروسة من داخل الفكر وليس نسج الخيال من يوتوبيا خيالي، الذي تطرح فقط في الروائع الأدبية الخالصة. لأن الرؤية اليوتوبية الواقعية تأتي من فهم الواقع نفسه ورفضه في آن واحد من خلال طرح البديل[1]. وليس التخيل أو تصوير الواقع من خلال ألهامات شعرية وقصصية. لذلك يعتقد بلوخ عندما لايفكر الإنسان في المجتمعات الإنسانية الراهنة بالمستقبل، يعيش في ظلمة اللحظات الآنية المظلمة. مع هذا هناك تفكير خاطيء حول الزمن الحاضر في رأي بلوخ، لأن الوقت أو الزمن غير قابل للقسمة، لأنه مربوط بالمستقبل والماضي على حد سواء.

فبلوخ يفرق أيضا بين مفهومين ألا وهما: اللاشيء وغير الموجود حاليا[2]. فالأخير يعني اننا لم نجرب ونحيا ليس بعد هذا الزمن، اما آلاخر تعني الزمن المستنفد والخالي من مقومات وبذور للحياة التي تحمل الأمل والنجاة. واللاشيء تعني ايضا انتهاء، استنفاد الجدوى للزمن على نحو كامل للتغيير. ولكن اللاموجود يعني الفضاء الخالي الذي لم يملأ بالأخطاء أو الأعمال بعد. بالأضافة إلى ذلك، كل وقت راهن حامل لبذور المستقبل اذا فكرنا وخططنا له. فالتأريخ "من الناحية الأونتولوجية حدد وحسم ماهو غير كائن. لذلك فالغاية النهائية للتاريخ لم تحصل بعد اي غير كائن. كما ان التاريخ عبارة عن تجارب جديدة لكي تملأ الفراغ"[3]. اذن اليوتوبيا تعني في محتواها المحدد، الارادة المجربة للوجود الكلي[4]. فالحاضر معطى غير معروف لأنه يحتوي على بذور وجذور التاريخ والمستقبل في آن واحد. فغير الموجود، اي غير كائن، تدل على الأنفتاح الزمني والبحث عن الأمكانيات والأحتمالات الأخرى للعيش

---

1 .(plattel 39)

2 (plattel 54)

3 (Plattel 52:)

4 (Plattel54)

والتفكير. لذلك فأن اليوتوبيا تعني ايضا عدم الانغلاق والتعصب لما هو حاصل وعدم الأخذ به كشيء غير قابل للرد والتغيير أيضا.

من ناحية أخرى تعني اليوتوبيا ان الذي لم نفكر فيه في الحاضر يحصل على فرصة كي يظهر ويجرب لأنه جدير بالتجربة[1]. لأن اليوتوبيا لعبة الأحتمالات غير المستخدمة التي تسابق عليها وتنازع دياليكتيكيا الواقع الرديء والسيء[2]. من هنا يجب ذكر الفارق الرئيسي بين اليوتوبيا المحددة المعالم واليوتوبيا المجردة اي المظلمة وغير واضحة المعالم. بالنسبة للأخيرة وقع كارل بوبر في خطأ فادح عندما اعتقد بأن اليوتبيا مجرد احلام[3]. والنوع الأول جلي لأنه محدد المعالم ومفهوم من خلال انعكاس الواقع فيه. اذن لايمكن تفنيد فكرة اليوتوبيا، اذ لاحظنا بأن اليوتوبيا أساس اي تقدم علمي، لأن العلم ولو اتسم بالواقعية، فهو يوتوبي في جوهره. لانه يرمي للأستكشاف والتحديث والتطوير كآلية لتحسين الحياة. كما أن الديمقراطية كنظام سياسي واقعي يوتوبي، وان كانت تدعي بأنها النظام الأقل ضررا من غيرها وماذلك الا تواضع تبريري ومنهجي في هذا النظام.

لأن الأدعاء بانها النظام العادي والواقعي والمعتدل، دعوة تحمل في طياتها قناعة تامة ومطلقة ايضا بأنها النظام الملائم والجدير بالحياة وليس غيرها. فالعادي والطبيعي كمعيار ليس سهل المنال في السياسة والحياة الاجتماعية وألاقتصادية على السواء. لأن الواقع السياسي في هذا العصر يتسم بالتعقيد والسرعة نحو اتجاه اللانهاية، لذا أصبح الواقعي بمثابة أمر مثالي. فالتنوير والعلم أيضا ضرب من ضروب اليوتوبيا. فسيروة وصيروة الواقع تبغي شيئا من التفكير اليوتوبي. بما ان فكرة اليوتوبيا ولدت عن الضرورة أو الازمة والقحط الفكري والسياسي والأجتماعي، فالتغير ناتج عن هذه الضرورة.

ولكي نعرف مدى ضرورة اليوتوبيا، لا داعي أن ننظر إلى جوهر الفكرة بعينها، وأنما السيرورة والصيرورة التي تحدثها في الواقع العملي اي التحول (*werdun*) اذا

---

1 (Plattel23:1970)

2 (Plattel23:1970)

3 (plattel 47)

تحدثنا بلسان نيتشه. كما ان فكرة المجتمع الكامل والمنسجم، اي خال من تمايز طبقي مشروع سياسي وأجتماعي يستوجب خلقه. فمبدأ الأنسجام -هارمونيا- كفكرة أجتماعية ومبدأ، غاية يوتوبية. ومن ناحية أخرى، أن هناك مبدأ آخر: التغيير كجذر رئيسي في فكرة اليوتوبيا. عندما نقول مجتمع وبيئة افضل فهذا التحديد تجريدي الا اذا جاء في صيغة مشروع تكميلي للتغيير، أي نفكر وننقد ما هو موجود. بتعبير آخر: عدم الأكتفاء واستحسان الواقع الراهن والمجتمع السائد. فلذلك هناك اقتران ورابطة قوية بين النقد واليوتوبيا، وبين النقد والأزمة من ناحية أخرى. فليست اليوتوبيا بالتحديد ثورية وعنفوية على الدوام، غاندي ومانديلا خيرا مثال على يوتوبي سياسي وتحرري ضد الأستبداد والأحتلال بطريقة اللاعنف. فالواقع اليوتوبي لايقوم ابدا على مبدأ أو لايملك الكمال الكلي، وأنما "جدلية التغيير" والتخطي نحو الأفضل. فمثلا كان اللاطبقية كانت نهاية الفروقات في نظر"مور" والماركسية، ولكن الجدل كبداية لتحقيق هذا الغاية.

3- الفرق بين اليوتوبيا القديمة والحديثة

كما أشرنا سابقا ان الفكر اليوتوبي ليس بحديث في تأريخ الفكر الإنساني وخاصة في الفلسفة القديمة. في جمهوريته المثلى حاول أفلاطون طرح بناء مجتمع يوتوبي. لذا يمكن أعتبار أفلاطون النموذج الكلاسيكي للفكر اليوتوبي، في حيت يعتبر "مور" من الكتاب الحديثين الذي حاول تجذير فكرة مجتمع نموذجي في ضمن حكاية ادبية. لكن الفارق الجذري بين أفلاطون و"مور" تكمن في أن اليوتوبيا عند أفلاطون تنتمي إلى عصره ومبنية على شكل هرمي في أدارة السلطة. اي شكل تدرج السلطات من الطبقة المسيطرة الرائدة والمحكومة ولاتوجد اي فكرة للمساواة كركيزة اساسية في تنظيم العلاقات السياسية والأجتماعية. في حين نجد عند "مور" مباديء تدعو إلى المساواة والأشتراكية. لذا نستطيع القول ان مميزات اليوتوبيا عند "مور" كالآتي:

1- مشروع مستقبلي على كل الأصعدة.
2- رد أو نفي الواقع الموجود كنتيجة نقد جذري لبنية النظام الأجتماعي والسياسي.

3- طرح الفكر البديل في المكان المثالي والنموذجي.[1]

ان أهمية هذا التمييز بين اليوتوبيا القديمة والحديثة تعود إلى بلوخ. لأن أطروحات بلوخ حول فكرة اليوتوبيا تندرج ضمن "مبدأ الأمل" وكان لهذا المبدأ وقع على جيل كامل في الستينات والسبعينات في الحركات الثورية والطلابية[2]. لأن النقطة الجوهرية والتي جعلت مبدأ الأمل نموذج فكري، هي أن بلوخ أظهر فروق جوهرية بين اليوتوبيا الحديثة والقديمة. فالقديمة تحتوي على جوهر تبشيري كما يظهر في الاديان عبر التأريخ. فالدعاة الذين يطمحون ويعدون بالجنة وحياة خالية من شوائب يرجعون إلى يوتوبيا دينية. لذا الفارق هنا "الوعد" كهدف وغاية، ولكي يصل الإنسان اليه يجب عليه الأيمان وأتباع الدين. اذن اليوتوبيا القديمة ترجع إلى الأفكار الدينية حول حياة سعيدة كهدف أخروي أو شيئ من هذا القبيل الذي ينتظر الإنسان، أي المصير[3]. كما في الفكر الديني تأخذ اليوتوبيا طابع متعاليا **(transcendent)** ولكن اليوتوبيا الحديثة تأخذ طابعا علميا، مثلا فرانسيس بيكون أعتبر نظرته اليوتوبية للإنسان أجتماعية. اي نابعة عن العلاقات الاجتماعية كمحور رئيسي للحياة الاجتماعية المثلى. كما أن الفكرة اليوتوبية تفاعل مع الواقع والتغيير والتمدن والاصلاح. كما انه رفض الحتمية التاريخية وقدرية الأنسان. أي أن مسار التأريخ لايتغير. انما المنظور الفلسفي للواقع مبني على الضرورة كقانون تأريخي للمجتمعات البشرية وهي التغيير.

اما اليوتوبيا الحديثة، تنطوي على نفي وعدم الرضا بالواقع الموجود وطرح البديل. أي تحقيق الهدف وليس الركض وراء طموحات وآمال جميلة فحسب[4]. لذا تختلف الحديثة كليا عن اليوتوبيا القديمة، لأنه نفي أو رفض الواقع من خلال سلسلة أفكار بديلة ومطروحة في مكان القدم. ويتحتم على الإنسان أن يعمل لأجله في

---

1 (لالاند ج3: 1516-1520 & Blackburn:377 & Balckwell of Sociology 400, & 554-555 Oxford of Politics).

2 (Atterhuis 40)

3 (Atterhuis 61)

4 (Atterhuis 61)

الواقع وليس أنتظار السماء أو المبشر ان ينزل يتدخل. لذا يستند بلوخ في كتاباته إلى هذا النوع من اليوتوبيا ويحاول جاهدا بأدلة منطقية أظهار قوتها وشرعيتها الفلسفية[1]. لاضير اذا أشرنا إلى كارل مانهايم في بحثه حول اليوتوبيا ايضا، لأنه يميز بين أنواع اليوتوبيا: اليوتوبيا الألفية (millenarianism)، اليوتوبيا الليبرالية– هيومانيزيم، اليوتوبيا المحافظة (conservative)، اليوتوبيا الأشتراكية كنماذج لليوتوبيا الحدية[2]. ولكن فكرة الأمل عند بلوخ تقوم على يوتوبيا رفضية، اي رفض الموجود والتفكير بالبديل وليس اليوتوبيا المحافظة، التي ترجع إلى الماضي كمصدر ومرحلة ذهبية جديرة بأعادتها كماهي. أي ليس نوستالوجيا بمعنى الرجوع إلى الماضي العتيق وتصويره كفترة نموذجية وكمصدر للتفكير بالواقع الحالي، انما البعد الآني والمستقبلي نقطة جوهرية في اليوتوبيا الحديثة خصوصا على نمط بلوخي. لذا فأن مانهايم أصاب عندما قال "ان اليوتوبيا حالة عقلية تتناقض مع حالة الواقع الذي تحدث فيه"، وتقتصر على "ذلك النوع من التوجيه الذي يحدث الواقع وفي الوقت نفسه يمزق روابط النظام الموجود"[3].

جدير بالذكر هو ان الفكر الأجتماعي والسياسي الحديث، ينشغل بالحياة السياسية كسيرورة وليس (كجوهر) ثابت غير قابل للتغيير والتحول[4]. اي أنه لايبحث عن النظام السياسي الأمثل لكي يحقق العدالة التامة، انما نظام يمكن ان يكتشف ويتطور في الحياة السياسية أو حركة التاريخ في المستقبل. فالفكرة الحديثة لليوتوبيا هي أنها استبدلت فكرة "الجوهر" بفكرة الصيرورة للتأريخ. وهذا يعود إلى مفهوم الهيغلي للتأريخ والذى أثر على الفلسفة الألمانية على العموم. لذا يعتبر الفكر اليوتوبي التأريخ كحركة دائمة وقابلة للتحول. ويمكن لهذه الحركة ان تتمخض عنها في المستقبل[5].

---

1 (Achterhuis 1998:61)

2 Manheim, Karl: Idology & Utopia, Rodledge, 1935, chap.3)

3 Manheim, Karl: Idology & Utopia, Rodledge, 1935, chap.3)

4 (د. نديم البيطار، ص 13)

5 (د. نديم البيطار، ص 13)

4- اليوتوبيا والأسطورة

من النقاط الجوهرية لمعرفة أهمية اليوتوبيا في التغيير، لابد من التوضيح بأن اليوتوبيا لاتعني بالضرورة الأسطورة. رغم أن الأسطورة كانت لها تأثير ولايزال على ثقافة الشعوب، لأنها كانت بمثابة عامل توجيه فكرالإنسان نحو مسار تأريخي ما وتفسيرات بدائية للكون والحياة، لكنها تختلف جذريا عن اليوتوبيا. مع ان هنالك تقارب في النظرات حول رؤية العالم ووالوجود والحياة، وحيث يشترك عنصر الخيال في كليهما. بالأضافة إلى ذلك، ان الأساطير والأفكار اليوتوبية لها دلالات ثقافية وقيم جمالية مثل كتاب "مور". كما لأنها تعتبر مخزون ثقافي وارث فكري. فلا نستطيع رفضها بسهولة، لأي سبب ذاتي أو موضوعي كان.

رغم هذا، الفارق الجوهري هو أن اليوتوبيا يجعل من الإنسان متنقلا في جغرافيا الفكر والثقافة ويبقى في ترحال مستمر والسعي إلى الأفضل ليس فقط في الخيال (كعنصر ونوع أدبي فقط)، بل خيال مبدع يريد ان يصبح واقعا. لكن الأسطورة تعني تحديد الحياة الحالية عن طريق حدث أو مآساة أو تراجيديا الخلق في القدم كأسطورة الخلق في القدم. لذلك لاترجع اليوتوبيا إلى المحاكاة الشفوية والمكتوبة حول حدوث العالم والكون، وانما تنظر إلى المستقبل كخط للسير وليس الرجوع[1]. اي ان الزمن في اليوتوبيا متجه نحو المستقبل في حين الأسطورة تحاول تفسير ماوقع وحصل برموز وأيحاءات غير طبيعية. من هنا يمكن القول ان ضرورة اليوتوبيا كركيزة اساسية لعملية التغيير، لاتعني خلق صورة أسطورية لواقع بديل، وانما العمل لتحقيقه. بتعبير آخر، ايجاد يوتوبيا في هذا العصر ليس خلق أسطورة جديدة للحياة والكون، انما نظرة متأملة وحاملة لأمل مفقود. فالمشكلة تكمن اذا، في حالة اذا تحولت اليوتوبيا إلى أسطورة ويبقى على هذا المستوى الخيالي ولا نأخذه على محمل جد ونعتبره تصورات رومانسية. كما اننا لانريد تهيأة فكر يوتوبي على أرضية أسطورية.

---

1 (plattel 73)

5- نهاية عصر اليوتوبيا أم الأيدولوجيا؟

ظهرت في عصر مابعد- الحداثة أفكار تدعي نهاية الأيدولوجيا في تأْريخ الفكر البشري مثلا، لدى فوكوياما والآخرون. لكن هذا الأستنتاج والأصرار على حلول نهاية الأيدولوجيا، لاتعني بالضرورة نهاية اليوتوبيا"[1] لأنه هناك فرق جوهري بين الأيدولوجيا واليوتوبيا كما تحدث عنه راير "Ruyer". يقول راير بأن اليوتوبيا منقذ الأنْسان لأنه انفتاح وخروج عن دائرة الوجود الإنساني بأعطاء رؤية مستقبلية وجديدة"[2]. بمعنى انها ايجاد طريق جديد الذي يحث العلم والفكر على البحث عن جديد عن طريق وليس كما يحلو للأيدولوجيات التي تسعى غالبا إلى تطويق أو تحديد مجريات ومدارات الفكر الإنساني وبالتالي تحديد سلوكه. لذلك يقول بلوخ بأن اليوتوبيا المحددة المعالم والرؤيا بعكس اليوتوبيا المجردة، تنسق الآفاق الجديدة لكل واقع[3]. لأنها استجابة للمشاكل الحياتية وتتجاوب مع توقعات وطموحات الإنسان أيضا.

ومن قبيل التوضيح، يجب ان نميز أيضا بين الدولة التي تتبني اليوتوبيا والدولة الشمولية كما هو معروف في السياسة. لأنهما ليسا سواء. ف"دولة اليوتوبيا دولة ليبرالية وليست شمولية، لأنها توفر للجميع امكانية تبوْ أعلى المناصب في المؤسسات، ومجانية الثقافة والحرية الدينية والحرية السياسية. بأختصار تعتبر "الحرية" حقا أحد المبادىء التي تقف خلف الدستور الطوباوي وتحركه"[4]. فلابد كما يوضح الكاتب "تيري"، أن هناك تباينات وفروقات لفظية واصطلاحية حول مفهوم الشمولية والتي لاتعني الفاشية أو الستالينية، كما أعتقد الفيلسوف كارل بوبر أو غيره. انما تعني الدولة ذات الطابع الهرمي وقائمة على مبدأ تقسيم العمل والوظائف حسب الجدارة (meritocracies). كما ان مفهوم الليبرالية عند "مور" لاتعنى الليبرالية الشائعة كمبدأ "السوق الحرة". أنما حرية الخيارات امام الأفراد والمواطنين داخل المجتمع اليوتوبي[5].

---

1 (plattel 73)

2 (plattel 85)

3 (plattel104)

4 (تيرى 58:2008)

5 (تيري 58: 2008)

من هنا لابد من معرفة مستويات اليوتوبيا، في السياسية كنموذج للدولة والحكم. واليوتوبيا الصناعية، كمذهب تتحدث عن الحقوق وأستغلال الأيدي العاملة. واليوتوبيا البيئية، كمذهب تسعى إلى تحسين الأحوال عن طريق تغيير الظروف الموضوعية والبيئية للناس[1]. وفي التربية، كمحور آخر للجيل الجديد، تفعيل وترشيد الناس، "فالإنسان هو المخلوق الوحيد الذي ينبغي تربيته" كما قال "كانط". فاليوتوبيا على كافة المستويات المختلفة مشروع تغييري لأنه يحتوي على المجتمع، المدينة والأفراد والحكومة والجانب الآخر الروحي والفراغ والعمل، مشروع كامل للجيل القادم. فالتغيير تعني "أن كل عمل بشري راهن، ستكون له بالضرورة نتائج في المستقبل ستكون له تاثيرات لا تعود من الآن فصاعدا نتحمل مسؤليتها[2].

المبحث الثالث

1- اليوتوبيا كركيزة للهوية في التغيير

قبل الوصول إلى نهاية البحث، لابد من الأشارة إلى مسألة الهوية لأن ضرورة اليوتوبيا في التغيير يتمحور حول مسألة الهوية. كما أوضحت ان اليوتوبيا بلاشك ضرورة ملحة للتغيير والتغير كفكرة ليس عمل عشوائي انما مقصود ومفكر به من قبل. هذا اذا ماتحدثنا عن التغيير المنظم كنتيجة فعلية لأفكار وستراتيجيات مسبقة. أذن، لكل تغير هناك حاجة إلى موديل أو نموذج، سواء كان مثاليا أو غير ذلك. ولكي يقتفي الفكر والناس أثر نموذج ما، يحتاجون بالضرورة إلى وعي ب "هوية الذات". اي هوية التي تريد التحول والتغيير من والى. وفي نفس الوقت، يعتبر التحول مكون رئيسي لوصول الفكر إلى أهداف مهمة وواعية. اذن الأعتراف بالذات، اي قدرته على التحول وانجاز ما يطمح، تجسيد لفكرة الهوية أساسا. كما ورد في العلوم الإنسانية وفي علم الأجتماع على وجه خاص، نظريات شتى حول "الصراع" كآلية للتغيير الأجتماعي مثلا لدى عالم الأجتماع دارندورف (Dahrendorf). كما ان

---

1 (تيري 61: 2008)

2 (تيري 192، عن كتاب Das Princip Verandtwortung 1979).

نظرية التغيير كركيزة أساسية للإنسان في الوجود له جذور فلسفية تعود إلى هيراكليتس الـذي أعتقـد بـأن كـل شـيء بأسـتمرار في تعـارض مـع شـيء آخـر لـذلك يتغيـير بأسـتمرار[1]. ففكـرة التعـارض والصـراع لهـا محتـوى سياسـي لـدى ماكيـافيللي (1469-1527) أيضـا عنـدما اعتقـد بـأن المجتمـع عبـارة عـن صـراع دائـم يحـاول القـوي السـيطرة على آلاخرين[2].

اذن، فعنصـر "القـوة" تعـني الأرادة الفعليـة والنظريـة في عمليـة التغيـير. لأن كـل تغيير يحتاج إلى دافع، والدافع نابع عن فكرة يوتوبية التي تطمح إلى التغيير. والتغيير بالتالي يؤدي إلى صراع والتضاد مع الواقع الموجود. لذلك ان وظيفة الصراع هي التغير الـذي يطـرح في الأفكـار اليوتوبيـة الجديـة. هـذا مـن ناحيـة، كمـا أن للصـراع وظيفـة ايجابيـة اخـرى: اسـاس للتجمـع والأنسـجام الأجتمـاعي عنـد "جـورج زيميـل" (1858-1918). فالتغيير بدون صراع غير موجود ولذا يرى زيميل بأن الصراع نوع من عملية التكوين الأجتماعي والأنسجام الفعلي بين الفرد والآخرين[3]. لأن الصراع يضفي هوية جمعيـة ويخلـق شـعور ب"نحـن" الـذي يعطـي احسـاس بـالروح الجمـاعي والتكافـل بـين الفئـات داخـل مجموعـة أو أكـبر. اذن ان وظيفـة اليوتوبيـا هـي خلـق صـراع الهويـة: اي صـراع دائـم داخـل الإنسـان نفسـه ومـع البيئـة الأجتماعيـة مـن أجـل التغيـير كهـدف طبيعي ووجودي لدى الكائن البشري. عندما يحس الإنسان بأنه صاحب هوية يظهر مواقف ويدخل في صراع، اذا هددت هويته ومستقبله، لذلك فأن التغيير شيء محتوم داخل النفس ألإنسانية.

من هنـا يمكـن القـول بـأن اليوتوبيـا تكـوين صـورة جديـدة حـول الهويـة. فـالتغيير عملية خلق هوية جديدة من خلال صراع ومن اجل نيل الأعتراف بالذات الواعية. كما أن وظيفة الصراع عامل مؤثر لخلق أرضية ملائمة للتغيير. لذا أن هوية الإنسان تعني قوة والسيطرة على روافده النفسية والشخصية وتحويلها إلى شيء جديد. كما لايمكن التفكير في الهوية بدون التغيير في المعطيات الثقافية والأجتماعية التي تغذي

---

1 (popking &Radmker 1978:)

2 (Radmker 1978:)

3 (Radmker 1978:107)

الهوية وتحولها من لاشيء إلى شيء. أذن النقطة المشتركة بين اليوتوبيا والتغيير هي الهوية.

2- اليوتوبيا والتغيير

يمكن القول بأن لاتغير بدون يوتوبيا. أي أفكار ونظرات يوتوبية تمهد وتحفز على التغير. **ذلك** لأن كل فكر يوتوبي بالنتيجة يريد التغيير على كافة الأصعدة سواء كان عن طريق الأصلاح أم عن طريق الثورة، لذا يعتقد بلوخ "ان الحركات التحررية كافة قامت وتسير وفق الهامات يوتوبية"[1]. كما أن عملية التغير ناتجة عن أسباب موضوعية كوجود أزمة (سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو ثقافية) هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى ظهور نقد جذري تجاه الأزمة والواقع بمثابة أنعكاس فكري ونظري وبالتالي تحول هذا النقد إلى يوتوبيا كدافع وسبب ذاتي للتغير. ومن جانب آخر الأيمان بالتغيير له جذور في طبيعة المجتمات البشرية وبعض الأفكار السياسية الطموحة. لا نبالغ اذا قلنا ان سنة الحياة تسير وفق التغيير وان الحياة ليست الا مسيرة التحول في محطات مختلفة من ذرة إلى ذروة. وهذا راجع إلى طبيعة الحياة والكائن البشري بشكل عام، حيث تقتضي الحياة التحول والتغيير المستمر. لأن الركود يعني التجمد في نقطة ما والشلل الفكري.

كما ان هذا العصر تتميز بخصوصية ألا وهي الحركة من خلال تحولات المفاجئة وسريعة للغاية. لذا ان المجتمعات البشرية وخاصة مجتمعنا تتغير تحت تأثيرات سياسية وتحولات أجتماعية وأقتصادية نحو الأفضل كضرورة ملحة. لأن الكثير منا يرى ان التخلف أحد المخاطر المهددة للهوية القومية والثقافية في هذا العصر. لذا لانغالي اذا أستنتجنا وعرفنا الإنسان بأنه كائن متغير. لكن التغيير ليس بالتقدم، وان كل تغير في حياة المجتمع لاتعتبر تقدما. كما أننا نقصد بالتغيير هنا التحول النوعي والجذري يضفي معنى جديد على حياة وأفكار الإنسان داخل المجتمع. عندما نقول بأن التغيير السياسي والأجتماعي يجب ان ينبع هذا من نظرة يوتوبية واقعية ومحددة، فهذا يعني أيضا التحول النوعي والكمي في انظمة الحكم والأدارة والترقي الأجتماعي. لذا أذا

---

1 The Principe of Hope p:Bloch . 7

راجعنا التأريخ نجد بديهية بسيطة: التأريخ عبارة عن تغيير وهذا التغير نابعة أيضا عن سلسلة تغييرات وتحولات في حياة المجتمعات.

فكانت الأفكار التقدمية واليوتوبية رائدة في ارشاد وتوجيه التغيير. لكن هذا لايمنع القول بأن بعض التغييرات ذا طابع ثوري كانت دموية وأدت إلى نتائج عكسية. ولكن التغيير بشكل عام يبقى ضرورة الحياة. ولكن الذى يجب أعادة النظر فيها هي ألأيدولوجيات التي رفع شعارات يوتوبية غير واقعية وغير إنسانية. لكن مع هذه النتيجة، ليس بمنطقي أن تمنع الحث عن بديل وأعادة النظر في الفكر اليوتوبي خاصة في المجتمعات المعاصرة. من هذا القبيل أشار الفيلسوف الألماني "هابرماس" إلى ان جمود الفكر وعدم انتاج مفاهيم يوتوبية خطر متوقع واحدى مرض هذا العصر الموسوم ب مابعد -الحداثة. لأن احدى سمات هذه المرحلة الزمنية موت رؤيا وأفكار طموحة من جانب وتسطيح الأ"مور" والأفكار من ناحية أخرى كنتاج لظهور مجتمع الرفاهية[1]. يرى "هابرماس" أن اليوتوبيا ضرورة ثقافية في هذا العصر الخالي من رؤيا والهامات، ونتيجة الأقتناع المزيف لدى الإنسان المعاصر بأن مالديه من انجازات من رخاء ورفاهية مادية بحتة، لا يسعى من جديد إلى التغيير، ويصاب بالخمول الفكري والشلل الفلسفي[2]. وبالنتجية يصبح التغير كمشروع سياسي وفكرى فقط أحلام لدى المثقفين والمفكرين أو فريسة أنظمة وأيدولوجيات شمولية، لأن الأرضية الأجتماعة والثقافية تفتقر إلى حافز ذاتي[3].

نتيجة البحث

نبالغ كثيرا، اذ استسلمنا إلى القول الرائج بأن عصر اليوتوبيا قد ولى، لأنها لفظت آخر انفاسها في العصر البائد، خاصة عندما انهارت الايدولوجيات السياسية في الأنظمة الشمولية ذات الطابع اليوتوبي. قد نستعجل ونقع في خطأ منهجي اذا قبلنا بهذا الترويج من قبل بمن يعرفون بحاملي أفكار مابعد الحداثة. وخاصة اذا أقتنعنا

---

1 Habermas: Onoverzichtelijkheid denken -pp. 7-19
2 Habermas: Onoverzichtelijkheid denken -pp. 7-19
3 "فةلسةفةو قةيران" 232-2009:231

بأن الفكر اليوتوبي لايصلح للمجتمعات التي لم تقطع أشواطا في الحضارة والمدنية والتغييرات الجذرية في السياسة والمجتمع. لأن باب التغيير والأصلاح قد يسد وتبقى مستقبل هذه المجتمعات التي عانت كثيرا من التخلف الحضاري والسياسي تحت قدر محتوم ومظلم. ثانيا، هناك حقيقة بأن كل تفكير يوتوبي لايعني بالضرورة ديكتاتورية وخلق نظام لاإنساني كما يخطر ببال الكثير.

فالمشكلة لاتكمن في مفهوم وضرورة اليوتوبيا كرافد فكري لحياة الإنسان، وانما تعود إلى الأيديولوجيات التي تحمل غطاء يوتوبيا لنيل أنظمة سياسية مسلطة بأي ثمن، كما هو معلوم على مدى قرن. لأن هذه السلطات أستغلت الأفكار اليوتوبية وأستسخدمتها كشحنات وألهامات لأغراض سياسة وأيدولوجية السيطرة الكلية على حرية وارادة الإنسان. لذلك ان حاجة النظم الغير المنفتحة إلى يويتوبيا، حاجة تكتيكية وليست لأغراض إنسانية على وجه الأطلاق.

فضرورة فكرة اليوتوبيا تعود أولا إلى حاجة وطبيعة الإنسان. فالكائن البشري يوتوبي بطبيعته لأنه لايكتفي بما لديه في الحياة، وهذا بالتالي يحركه لأجل التغيير وأنشاء مجتمع جدير بالحياة الفاضلة التي تعد بالسعادة والحرية وماستحقه البشر في أي مكان. فالوصول إلى حياة ومجتمع أفضل ليست حلم وانما نواة كل الأفكار والأطروحات السياسية والعلمية على سواء. لكن لسوء الحظ، حصلت كوارث بشرية تحت شعارات مثل "المصالح الإنسانية" تحت غطاء أيدولوجي ومستوحاة من أفكار يوتوبية نوعا ما (semi-utopian). فالنقطة الحرجة في تأريخ الإنسانية هي الأفراط والمغالاة في شأن اليوتوبيات المثالية التي قد تعارض أهدافها النبيلة في جوهرها. ولكن اذا اتسمت الأفكار اليوتوبية بنظرة واقعية وإنسانية وكانت موازية لأهداف مشروعة وممكنة، فانها بلاشك تؤدي إلى بناء مستقبل للمجتمعات الإنسانية. فمن خلال فكرة الأمل والنظرة الأيجابية لتغير الواقع تنحو فكر الإنسان سواء في الأدب وأو السياسة نحو تحقيق هذه النظرة الأيجابية. لذا كما ان الواقع متغير وليس بثابت على الأطلاق، فأن التغيير ضرورة حتمية وطبيعية، اي سنة الحياة. لذا يبقى اليوتوبيا ضرورة وهاجس فكري الذي يدفع الفلسفة والوعي إلى تغيير وتطور.

من جانب آخر اليوتوبيا عبارة عن مواجهة طغيان الواقع والتحرر منه، ليس من خلال الهروب والأنعزال أو الأستسلام له، بل مواجهته فكريا من خلال اثبات هوية الذات وحرية الأرادة. بتعبير آخر: اليوتوبيا عبارة عن ارادة حرة تبغي رفض طغيان وجبروت الواقع المسيطر وتحويل القدر من المحتوم إلى المأمول. فلايستطيع الإنسان اكمال أو الوصول لذاته الحقيقية الا من خلال ارداة وقوة متحركة تستجيب لها وتوجه إلى المصير. فهذه الأرادة ليست الا يوتوبيا، في نظرنا. الإنسان كائن يوتوبي لأنه يأمل أن يصبح حياته أفضل مما عليه. والأمل هو الممر وا الطريق الخلفي للواقع والنجاة من بؤس الحياة. بتعبير آخر: الإنسان يوتوبي لأنه يريد الخروج من الواقع من خلال الأمل بالمستقبل، والمستقبل عبارة عن العودة إلى المطلق وتخطي حدود الزمان والمكان. اذن هناك تواصل وخيط سميك بين الحرية واليوتوبيا، كما ان هناك رابط وثيق بين المسقبل واليوتوبيا من جهة اخرى. اذا أستسلم الإنسان إلى الواقع ولم يتخطي هذه الحدود تصبح العيش عناء لايحتمل. من هنا اردنا ان نعرف الفلسفة كيوتوبيا، لأن الفلسفة ليست فقط مطارحات ونقاشات على مستوى نظري وانما الأستعداد الكامل للمستقبل وماسوف يكون ويجب أن يكون وتغذية الإنسان روحيا من حيث شحنه بشحنات تعزز الأمل ومجابهة اليأس والقنوط.

هذا ما أردت تبيانه في هذه الصفحات. رغم محاولتي لبيان أفكار بلوخ وأظهار آرائه، يبقى التفصيل والتعمق في أفكاره في بحث آخر وخاص اذا سنحت لنا. ونختم هذه السطور المتواضعة بالقول بأن الإنسان بدون يوتوبيا، يعتبر كائنا جامدا وكما أن الفكر البشري بدون فلسفة تعني نهاية التحول والتغيير في مسار الحضارة. الفلسفة يوتوبيا في تعاطيها مع الوجود، لأنها تطمح إلى الأستفسار والتساؤل حول مصير وأهمية الحياة ووموقع الكائن الإنساني فيها.

المراجع

Berlin, Isaiah: The Crooked Timber of Humanity. *Chapter in the History of Ideas*. Edited by Henry Hardy. Published by Pimlico. pp. 20-48. 2003

Bloch; Ernst: The Principe of Hope, volume one. Translated by Neville Plaice, J. Habermas: Onoverzichtelijkheid denken -pp.7-19. Boom 2000

Setephan Plaice & Paul Knight. The MIT Press- Cambridge, Massachustetts 1995

Balckwell of Sociology (400) Penguin 1999

Plattel, Martin: De rode en gouden toekomst; de avontuurlijke wijsbegeerte van Ernst Bloch. Basis, ambo

Plattel, Martin: Utopi en Kritische denken, Ambo 1970

Nozick, Robert: Anarchy, state and Utopia. Blackwell Publishing (1974) 2006

Achterhuis, Hans: De erfenis van de Utopie, Ambo 1988

Sociologische Encycopedie: onder redactie van L. Radmaker, uitgeverij Het Spectrum, Utrecht/Anterwerpen 1978

Plattel:Kritisch Denkers Lexicon 1998

John Rawls: Law of Peoples. 2001

المصادر بالعربية

- الطوبيا والطوباوين: تييرى باكوت، د. أ. خليل أحمد خليل، دار الفارابي- بيروت- لبنان 2008
- البيطار، د. نديم: التاريخ كدورات ايدولوجية، فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والايدولوجيات الحديثة: بيسان للنشر والتوزيع والاعلام- بيروت-لبنان 2000
- تأريخ ويوتوبيا: أميل سيوران، ت: آدم فتحي- منشورات الجمل 2010
- فلسفة عصر النهضة: ارنست بلوخ: ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة-بيروت 1980
- موسوعة لالاند الفلسفية: المجلد الثالث- دار عويدات- بيروت 2008
- معجم علم الأجتماع: دينكن ميشيل. ترجمة. د. احسان محمد حسن. دار الطليعة- بيروت 1986

المصادر باللغة الكردية

- نة وزاد جة مال"فة لسةفة وقةيران"، 231-232: دةزطاى موكريانى 2009

اليوتوبيا المتعينة والثورة
في فلسفة ارنست بلوخ

د. منى الطياشي بن سليمان
جامعة جندوبة، تونس

يتصف التفكير الفلسفي في القرن العشرين الذي ننتمي إليه ونمثله بنفي "التركيبات القارة للوجود والكائن"[1] كائن العقل وكائن التاريخ وكائن الاجتماعية كلها ألغيت وحل محل ميتافيزيقا الإنسان والتقدم والعقل والنظام والنسق أبعاد منحنية ومتحولة وريبية. إنها السمات الطاغية على عصر ما بعد الحداثة.

برزت أول معالم هذا العصر منطقيا وذهنيا بمفارقة مميزة تتمثل في التجديد بالنسبة للحداثة وبداية عصر فريد من ناحية وبانحلال مقولات "الجديد" و"التجربة" و"نهاية التاريخ" من ناحية أخرى. وتمتد هذه النهاية إلى كل المجموعة الثقافية في القرن العشرين مثلما يعلن عن ذلك الفيلسوف الايطالي فاتيمو في *"نهاية الحداثة: عدمية وهرمينوطيقا"* حيث يبرز انحراف التاريخ الذي يتخذ منحى يهدد بكارثة ذرية تجرنا للحديث عن نهاية الحياة الإنسانية على الأرض.

تطرح هذه الفكرة مشكلا أساسيا ألا وهو مشكل الملاحظ والمعايش لهذا التاريخ الذي ننتمي إليه، فهو يبحث كيف يصير ويطوع هذا التاريخ حسب نظره حتى يتمكن من الفهم والتفسير لما يجول حوله. وعلى هذا المستوى تتأسس كل إشكالية ما بعد الحداثة التي تعتبر مشكلا غربيا بالأساس. حيث بدأ التفكير فيها من

1 فاتيمو، سووي للنشر، باريس 1987، ص 9.

خلال خطاب ديكارت الداعي إلى جعل الإنسان سيدا ومالكا للطبيعة، انه عصر الحداثة الذي اعتبر فيها الإنسان هو المركز، مركز الكون والسياسة والمعرفة والأخلاق والحقيقة... لكن هذا العالم الذي بناه ليسود الطبيعة ويتحكم فيها أصبح يتصرف كعالم مستقل ووجد هو نفسه على هامشه. على هامش عالم تقني يملي إيديولوجياته الجديدة.

و نفهم بذلك أن ما بعد الحداثة هي عصر يرمي بصرامة الأسلوب الحداثي ويتصف باللاصرامة والتشكك. لذلك سعى الإنسان دائما لاعتبار الحلم بمجتمع مثالي غاية منشودة. وفي انتظار تحقيق ذلك يحي بالأمل الذي يمثل الغاية القصوى لليوتوبيا وفي ذلك بحث عن كلية للإنسان. لكن تطرح هنا المفارقة التساؤل عن إمكانية أو لا إمكانية وجود هذه الكلية، باعتبار أن هذه الكلية تعبر في أصلها عن اللا-مكان أو بغياب المكان أو بوجود طريق يؤدي إلى ما لا حد له. إنها اليوتوبيا بذاتها والتي ابتدعها روادها بحثا عن عالم أفضل خاصة في مستوى المجتمع في جميع مؤسساته الثقافية والاجتماعية والسياسية. فصور أغلب مفكرو اليوتوبيا المجتمع على شاكلة مثلى على جميع المستويات. ولعل هذا ما يجرنا للتساؤل عن أهمية هذه اليوتوبيا بما أنها يمكن أن لا توجد في مكان. فنجد الإجابة شافية عند الفيلسوف الألماني أرنست بلوخ بتجاوزه لما سبقوه في هذا الموضوع وطرحه ليوتوبيا متحققة ومتعينة في الواقع. وذلك برد الاعتبار لهذا الإنسان. خاصة عند الرجوع إلى ما خلفته الحروب والثورات التي منعت الإنسان من التوصل إلى التطور المرغوب فيه ومن عدم تحقيق ما يصبو إليه وهو ما يدفعه إلى البحث في اليوتوبيا ترى أرنست بلوخ باحثاً عن فلسفة لحياته، وعن الفلسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

وقد أبدى منذ سنوات شبابه الأولى ولعا شديدا بالمعرفة وبسبل تحصيلها. وتوجه إلى المكتبات وخاصة المكتبة الملكية في مانهايم – المدينة المجاورة – ليبدأ قراءاته حيث اطلع وهو في سن الرابعة عشرة على أهم النصوص الكلاسيكية في الفلسفة وخاصة كتابات كانط وهيغل وفيخته وشيلنغ ونيتشه وشوبنهور.

فصاغ أعماله من مصادر متنوعة وغير معتادة أحيانا مثل الصوفية واليهودية والمسيحية والهرطقيات الدينية والرومانسيين الألمان والاشتراكيين اليوتوبيين. لذلك كان

أسلوب تفكيره رومانسيا ثوريا بشكل حازم. فهو يسعى إلى تثوير الحاضر وفتح الطريق الذي يقود إلى اليوتوبيا الملموسة والمتحققة. ولعل هذا الأمر هو الذي يفسر أهمية مشروعه اليوتوبي القائم على إعادة الاعتبار لمكانة الإنسان في هذا العالم وإعادة تفعيله ككائن يسود هذا العالم.

يعتبر فكر بلوخ ثرياً ومتنوعاً بشكل غير عادي. فهو يشمل عدة كتابات منها السياسية والثقافية من خلال **تراث عصرنا** (1935) ومنها الفلسفية الكلاسيكية عبر مؤلفات **ابن سينا واليسار الأرسطي** (1952)، **الذات والموضوع عند هيغل** (1951)، **الحق الطبيعي والكرامة الإنسانية** (1961)، **فلسفة عصر النهضة** (1972) إلى جانب دراسات حول تاريخ الدين **الإلحاد في المسيحية** (1968). أما أعماله "**روح اليوتوبيا**" (1918) و"**توماس مونزر**" (1921)، و"**مبدأ الأمل**" (1954–1959) هي في آن واحد فلسفية ودينية وسياسية وثقافية باعتبارها تمثل الأعمال الرئيسية في فلسفته التي أسسها على فكرة الأمل من خلال المؤلف العظيم "*مبدأ الأمل*".

لقد فهم بلوخ أن العالم الذي نعيش فيه ينقصه شيء مهم يجب أن نحققه ويتمثل في الأمل. لذلك يدافع بشدة عن أهمية وضرورة اليوتوبيا التي عن طريقها سنعيد التفكير في التاريخ. لذلك مثلت فلسفته منحا مهما في تاريخ الفكر الألماني الحديث والمعاصر، اعتبارا وأن هذا الفكر الموجه لاستباق القوى والوجوه اليوتوبية في الوعي يمثل معبرا فريدا لما بعد الماركسية.

وبالرجوع إلى كتاباته وعند تصفح أي من الصفحات نجد أنفسنا أمام فكر يرفض كل قواعد العرض المنظم فهو يركز فقط على مبدأ الأمل الذي ينعش فكره وفلسفته. لذلك لم يخصص فقط جانبا من كتاباته لليوتوبيا بل يعتبر فيلسوف اليوتوبيا بامتياز. وقد جعل من مبدأ الأمل هذا محركا لفكره الذي لا يعرف حدا لأنه يرفض أن يتساءل أين يذهب ويستقي من هذا الرفض ازدهاره. ويتعمق هذا التصور البلوخي لفلسفة اليوتوبيا ولمبدأ الأمل إلى الأسئلة الوجودية التي طرحها في مقدمة كتاب *مبدأ الأمل الجزء الأول*: "من نحن؟"، "من أين جئنا؟"، "أين نذهب؟"، "ماذا ننتظر؟"، "ماذا ينتظرنا؟"[1]

1 بلوخ، مبدا الامل، جI، غاليمار للنشر، 1976، ص 9.

نعيش مع الصوت الداخلي لبلوخ أي ما يشغل فكره عن هذا العالم الذي نوجد فيه فهو يحاول تغييره إلى ما هو أفضل. ويمثل لذلك بلوخ المفكر ذي الفكرة الواحدة وهي البحث عن عالم أكثر عدل وأكثر إنسانية وذلك بالحلم بعالم أخر. فقد أحس أن الناس يعيشون في تشاؤم ناتج عما أفرزته الحربين العالميتين وجعلت منه مهددا بالموت وهو ما دفع ببلوخ إلى التحرك والمناداة بضرورة تعليمهم الأمل. فتصبح يوتوبيا بلوخ يوتوبيا انطولوجية قائمة على أهمية الأمل الذي يمثل "عملا لا ينضب لأنه يحمل في ذاته حب النجاح وليس الفشل، انه الأمل المتفوق على الخوف... فهو يرتقي بالإنسان عوضا أن يحط منه."[1]

يصبح الأمل درسا على الإنسان أن يتعلمه ويكتسبه. فهو يمكنه من التقدم والولوج في المستقبل وفي الصيرورة. ولعل هذا ما يجعل الإنسان دائم البحث عن تحقيق ذاته وعدم الرضاء بوجوده لأنه يبحث دائما أن يكون أفضل. فهو بذلك يعيش بأحلام اليقظة في المستقبل ولديه رغبة في تجاوز ماض وحاضر ليرتمي في مستقبل أحسن وأفضل وهو ما يعبر عنه بلوخ ب"الإرادة اليوتوبية."[2] وتشغل هذه الإرادة روح وفكر بلوخ في كتاباته وخاصة في *مبدأ الأمل* الذي يمثل على شاكلة *فينومينولوجيا الروح* لهيغل نسقا متكاملا. فمثلما شكلت فلسفة هيغل اوديسا الفكر عبر تاريخ الثقافة، فان فلسفة بلوخ سطرت مفاصل الأمل.

لذلك مثل مؤلف "مبدأ الأمل" عملاً ضخماً في ثلاثة مجلدات حلل فيه بلوخ اليوتوبيات الاجتماعية منذ أفلاطون إلى فورييه ومور وأيضاً اليوتوبيات التقنية والجغرافية والمعمارية والطبية والفنية. وأشار فيه إلى التطور الذي حدث على مدار العصور وعبر الثقافات لمشاهد الرغبة ولصورها ولأشكال الأمل ولتخيلات عالمٍ أفضل ولأشكال ملموسة **للوعي النبيء**[3] بما سوف يجيء. واستطاع بحساسيته الفائقة أن يكشف علامات هذا الوعي في الأساطير وفي السيمياء وفي موسيقى بتهوفن وفي دون كيشوت وفي فاوست وفي النضال من أجل يوم عمل من ثماني ساعات، وفي حركة تحرر المرأة وفي ثورة أكتوبر.

---

1 نفس المصدر، ص 9.

2 نفس المصدر، ص 9.

3 La conscience anticipante

لذلك يلتجأ بلوخ إلى الأمل الذي ادخل الوعي اليومي وتمفصلاته في أشكال عدة من الثقافات بدءا بقصص الساحرات إلى حد تشكيل الفلسفة السياسية لليوتوبيات.

لذلك أكد بلوخ على أن "حياة الإنسان تقوم على أحلام اليقظة."[1] لأنهم مقتنعون بأنهم كائنات لا متناهية وهو ما يحفزهم على الحلم بحياة أفضل ويغذي حنينهم للشيء الذي ينقصهم. ويصف بذلك فلسفته بأنها الأمل في المستقبل، ويتحقق هذا الأمل عن طريق الفن والدين الذين يمثلان المحمل للحاجات الروحية وللتطلعات المثالية اليوتوبية ويقودانها لتعبِّر عن نفسها. خاصة وأن الفن والدين يحتويان على ما يعرف عند بلوخ بفائض الحضارة الذي يتجاوز الواقع مثلما يتجاوز ما هو مُعطى.

تتضح معالم الفلسفة اليوتوبية لبلوخ منذ سنوات شبابه الأولى من خلال رسالة بعثها لصديقه لوكاتش سنة 1911 وعبر له فيها عن عزمه عرض نصره وفلسفته وقدم نفسه على أنه منقذ البشرية المبعوث لتغيير حياتهم إلى حد نعت نفسه "المهدي المنتظر"[2] ونفهم من ذلك أن بلوخ يتمتع بثقة كبيرة في قلب موازين العالم وقيادته نحو الأمثل وذلك في إطار المشروع اليوتوبي الذي نادى به. فاليوتوبيا ليست ما لا يوجد في أي مكان، إنما هي مبحث عيني لتصبح طريقة جديدة للتفكير في هذا العالم وذلك بالقطع مع المباشر وتحرير المستقبل الأفضل.

إنها بالأساس رسم لطريق لم يتحدد بعد، لكن بصدد التحقق في المستقبل حيث" وحده أفق المستقبل يمكن أن يعطي للحقيقة بعدها الواقعي."[3] فتفتح بذلك اليوتوبيا الإمكانيات لتغيير هذا العالم لإعادة اكتشاف الإنسان لذاته وبذاته. أي بالرجوع إلى "الأنا موجود" الذي يتحدث عنه بلوخ منذ الأسطر الأولى لكتاب روح اليوتوبيا والذي يعبر عن الأنا الذي لم يوجد بعد أي الذي لم يكتف بما هو معطى من الأحداث. حيث لا يكون الوعي بذاتي انعكاسا وتفكيرا لذاتي ككائن سعيد،

---

1 بلوخ، مبدأ الأمل، الجزء الأول، مصدر مذكور، ص 9.

2 «Je suis le paraclet et les hommes aux quels je suis envoyé, vivront en eux-mêmes et comprendront le Dieu revenu.»

3 بلوخ، مبدأ الأمل، الجزء الأول، مصدر مذكور، ص 342-343. ترجمة ذاتية.

إنما هي التجربة التي في ذاتي ولذاتي تتطلب مني الارتماء في رؤية تغييرية وثورية واحتجاجية.

وتعتبر مقولة الأمل هي المقولة المحورية لمجمل فكر بلوخ. حيث "يجب علينا أن نتعلم أن نأمل."[1] ويعبر الأمل بالنسبة لبلوخ عن التوق إلى المستقبل، الجديد أو إلى ما يعبر عنه ب"الذي لم يوجد بعد"أي الميل إلى إمكانية غير واعية بعد أو لم يتم التثبت منها بعد. فيصبح الأمل موقفا من الوجود من خلال غوصه في الحاضر ومناشدته عيش مستقبل أفضل.

ولنفهم أهمية الأمل في فلسفة بلوخ وجب أن نفهم أهمية الزمانية بأبعادها الثلاثة فيقدم تحليلا جدليا للماضي الذي ينير الحاضر ويقودنا نحو مستقبل أفضل. فالماضي -بما هو فائت- يحتوي في نفس الوقت الآلام والفشل للإنسانية وهو ما يجب أن نتفاده ونتخلى عنه وبالتالي لا يحتوي الآمال التي يمكن أن تكون أو كانت لا بد أن تكون. فالتاريخ هو محصلة لإمكانيات الحياة التي تمثل اختيارات المستقبل فيمكن لما كان يجب أن يكون أن يكون فعلا. أما الحاضر فيتكون في جزء منه من الكمون والمنشود بمعنى يتكون من الإمكانيات الكامنة في الحاضر ومن العلامات التي تحدد نشد الحاضر نحو المستقبل. وبالتالي لا ندخل في الإبداع الذي ينتج عالما نوجد فيه وتحقق فيه أحلاما عميقة إلا عندما نبحث عن مستقبلنا في ضوء ما يوجد وما وجد وما يمكن أن يوجد. بحيث يصبح "الإنسان الراغب في العيش هو الشخص الذي ينحو نحو المستقبل وذلك على مستوى القصدية الإنسانية التي ترفض الفشل فيصبح المستقبل هو المأمول فيه."[2]

فنفهم بذلك إن بلوخ يبدأ دائما بالأمل وبالحاجة وبالجوع وبالرغبة الإنسانية. ومن هنا تظهر الإنسانية الثورية والمعايير النقدية والتوق نحو التعبير الاجتماعي عنده وذلك استنادا إلى مبدأ الأمل وهذا ما يجرنا إلى القول بان يوتوبيا بلوخ هي عبارة عن معدل للكمال. فتتولد عنها شحنة ثورية واحتجاجية.

---

1 Bloch, Le Principe Espérance, Tome I, Paris Gallimard, 1976, Préface, p. 09, traduction personnelle.

2 نفس المصدر، ص 10.

يوتوبية ثورية

لقد بدأ بلوخ مراحل تفكيره بالتمرد على الأوضاع السائدة وبدأ وفي سن مبكرة بالتمرد على الوضع المدرسي باعتباره المدرسة سجنا حبس فيه وبالتالي حبست أفكاره التي لم تكن تتماشى مع أفكار عصره آنذاك، فألف سنة 1898 كتابا تحت عنوان *الكون على ضوء الإلحاد* وقابل فيه بين التصور الإحيائي للفلسفة والتفكير النسقي. فقلب بذلك موازين الفكر آنذاك بإعلانه أن "ماهية القوة ليست كما ادعى فيزيائيو عصره مختزلة في قوى أو بنية طاقية للمادة، إنما هي خيال موضوعي."[1] وتواصل تمرده طوال فترة حياته وعرف أوجه مع كتابات الشباب *بروح اليوتوبيا* وخاصة *بمبدأ الأمل*. ثم تحول تمرده إلى ثورة أعلنت مشروعه اليوتوبي حيث مجد الثورة ب"اعتبارها حقا حالما تصبح واجبا، يمكن آن تكون واجبا وواجبا مقدسا. لا يحق لأي شعب أن يحطمها وتبا لشعب ليست له القوة الأخلاقية لتحقيق واجب الثورة."[2]

لا يزال يبحث بلوخ عن مشروعه وعن نسقه الفلسفي ولذلك نقد فلسفة التاريخ المثالية لمدرسة الكانطية الجديدة ولريكارت من خلال *أطروحات حول ريكارت* وهو ما يفرض عليه ضرورة التغيير حيث يريد بلوخ أن يوجه عالمنا نحو الحلم، الحلم بعالم آخر، أكثر أريحية وأكثر سعادة أين يعود فيه الإنسان إلى ذاته ويحق أحلامه وطموحاته وحتى خيالاته. وفي هذا الإطار ير يد بلوخ إعادة إحياء اليوتوبيا بما هي تجاوز للانهيار السياسي والاجتماعي الذي فرضه طغيان التغريب والتقنيات وذلك عن طريق تقسيم العمل خاصة في بداية القرن العشرين مع الحرب العالمية الأولى وكذلك اثر فشل الثورة الألمانية مع روزا لوكسمبورغ وليبناخت. فرغبة بلوخ هي بالأساس إعادة تشكيل صلابة العقلية الماركسية ومحاولة لتجاوزها.

لقد قامت فلسفته ضد برودة التقنية وكذلك ضد ماركسية كان فيها الاقتصاد متجاوزا ومتحولا. فهو على شاكلة زميله لوكاتش يريد أن يجدد بصفة جدلية وفلسفية الماركسية الاقتصادية-الميكانيكية وذلك بإعادة استثمار عد مفاهيم اقتصادية ومنها مفهوم البضاعة.

---

1 مانستر، اليوتوبيا المتعينة، كيمي للنشر، باريس، 2001، ص 30.

2 بلوخ، الأعمال المتكاملة، المجلد 10، فرنكفورت 1969، ص 55.

فتصبح اليوتوبيا مشروعا محفزاً لتفكيره الذي يرفض الحاضر وينادي بـ "بدأ حياة جديدة."[1] فبالاحتجاج على عقلية مهيمنة يتحمل بلوخ مسؤولية الخوض في اليوتوبيا بما هي منشط ومحفز لتحرير الإنسان مما يكبله ولدفعه نحو تحقيق هويته لأنه يعتبر أن "التفكير الوحيد الموجه نحو تغيير العالم هو الذي يحقق المستقبل الأفضل."[2] إنها اليوتوبيا التي تمثل نوعا جديدا من التفكير في هذا العالم وذلك بتمجيد الخيال وبالقطع مع المباشر وبتحرير المستقبل الأفضل (عن طريق الوعد). ويتحقق ذلك عندما يتلاقى الإنسان مع ذاته عن طريق الاستبطان حيث "يصبح الداخلي خارجيا والخارجي داخليا."[3] وبذلك يرتكز فكر الإنسان على أهمية الأنا وعلى أهمية ما يختلج في ذاته وما يقوم على تجربته وقناعته الذاتية.

يهدف بلوخ إلى إعادة ولادة الإنسان وجعل منه سيدا لا عبدا، مسيطر وليس مسيطر عليه فتلعب اليوتوبيا "دورا خارجيا وكونيا يصارع ضد الفقر والموت والعالم السطحي للطبيعة الفيزيائية."[4] إنها ضرورة تأويل الواقع لتجاوزه وإعادة التفكر فيه. فتصبح نوعا من النور تسطر من خلاله الطريق نحو النهاية التي لم توجد بعد ولكن التي تتشكل في الصيرورة. لتكون بذلك اليوتوبيا تصورا جديدا بخلاف ما كانت عليه فهي ليست اللامكان ولا استعراض لتصورات ونماذج علمية مثل بايكون وكامبنلا اللذين أسسا يوتوبيا قائمة على الخيال لنسج أنموذج مثالي لما يعكسه الواقع.

إنها نفي لواقع حاضر لتفسح المجال لواقع ممكن سيأتي، إنها استباق لواقع موجود ومليء بالأخطاء. فتصبح اليوتوبيا مشروعا إنسانيا ونسقا محددا حيث تغدو المشعل الذي ينير الطريق للحياة وللوجود. وعلى عكس من سبقوه لا يتبع بلوخ المنحى المتشائم والمحاولات التي قدمها مفكرو مدرسة فرانكفورت ولا يكتفي فقط بالتوجه السلبي لهاته النظرية بل يسعى إلى تجاوز هذا البعد عن طريق مبدأ الأمل. ولعل هذا ما يجعل من بلوخ كما يسميه مانستر "بالرسول الفيلسوف لمشروع يوتوبي

---

1 نفس المصدر، ص 250

2 نفس المصدر، ص 14.

3 نفس المصدر، ص 11.

4 نفس المصدر، ص 279.

للثورة."[1] فيقدم بذلك يوتوبيا متحققة أو متعينة بما هي أفاق لما *لم يوجد بعد* بجميع تسمياته: *ما لم يع بعد* (الوجود الإنساني)، *ما لم يصر بعد* (التاريخ)، *ما لم يظهر بعد* (العالم) لان الإنسان في نظر بلوخ يمتلك دائما قدرات وميولات نحو شيء ما وهذا الشيء ليس سوى تحقيق اليوتوبي. الذي يتطور عن طريق الوعي اليوتوبي الذي ينير الأمل ويمكن الرغبة اليوتوبية من التطور ويساعده على التوجه نحو الأمام. انه الوعي بالصيرورة.

لذلك تتميز يوتوبيا بلوخ بأنها ليست مقولة مكانية تحدد مكانا ساميا للأفكار وليست مجالا جغرافيا كما أنها "ليست انعكاسا لمصالحنا الشخصية فقط لأنها ترمي إلى فائدة جماعية. تختلف عن الايديولوجيا لأنها تبني عالمها الذي تعيشه من الأمل في مستقبل. كما لا يمكن أن تفسر بنماذج محددة لأنها متطورة بالضرورة وتنظر نحو المستقبل."[2] فتختلف بذلك عن المثل نظرا لأبعادها المتعينة ولحركيتها الجدلية ولعدم انتمائها للأمثولة ولا إلى الرموز لأنها تنحو نحو التجديد بما أنها في الأساس رسم سيكولوجي يقوم على الوعي السبقي.

ومن هنا أولى بلوخ عناية للحلم وعدد أهم سماته منطلقا أساسا من الطبيعة الإنسانية ذاتها والتي تقوم على الخوف من الحلم أي من المجهول واللا منتظرو الذي يمكن أن يتحقق ويسبب آلاما وأحزانا خاصة إذا ما أنبا بأحداث سيئة. لكن يؤكد بلوخ أن مبدأ الأمل هو من سيتكفل بالتخفيف من هذه القوى الكامنة فينا لأنه يدفعنا إلى التقدم وعدم الخوف من هذا الحلم باعتبار وأن الحلم هو قوة دافعة تساعد الإنسان على التقدم والتغير ومناشدة حياة أخرى. فيؤكد بلوخ على أهمية الحلم النهاري (أحلام اليقظة) لأنه يقدم شكلا خاما لما سيحدث لاحقا لليوتوبيا من خلال خصائصه التالية:

- إرادي: نستطيع أن نسيطر عليه لأننا نمتلكه، فهو لا يفرض أي ضغط على الإنسان.

---

1 مانستر، "بلوخ"، معجم الفلاسفة، هويسمان، باريس، ص 362.

2 فورهر، يوتوبيا وماركسية حسب ارنست بلوخ، أرشيف العلوم الاجتماعية والدينية 1966، مجلد 21، عدد 1، ص 11.

- تحضر فيه الذات حضورا واضحا وجليا.
- يسعى دائما إلى تحسين حياتنا اليومية بتجاوز الواقع نحو المستقبل.

يستطيع الإنسان عن طريق هذا الحلم النهاري أن يحقق كل آماله ورغباته حتى التي لا تقبل التحقق لأن هذا الحلم يرجع الإنسان إلى مشاريع محتملة يمكن أن يحققها الوعي. فيتحول الواقع المر والمضني إلى واقع سعيد وهكذا يتمكن الإنسان من بناء خياله واستكمال رغباته. وبما انه حلم واع فهو يتوجه نحو المستقبل ونحو الصيرورة، انه الحلم نحو الأمام.

يقودنا هذا الحلم في فكر بلوخ إلى مزيد التعمق في فهمه لليوتوبيا التي تقترن أساسا بالأمل في تحقيق حياة أفضل يتمكن فيها الإنسان من الهيمنة والسيطرة على العالم وذلك من خلال الحلم المليء بالآمال وهو ما يدفع بلوخ إلى تمجيد هذا الأخير خاصة في الفكر الفلسفي المعاصر منذ ماركس.

لذلك يوضح بلوخ في مقدمة الكتاب رغبته ومقاربته بالقول انه "منذ ماركس، أصبح من المستحيل على كل بحث عن الحقيقة وعلى كل قرار واقعي الاستغناء عن مضامين الأمل الذاتية والموضوعية في العالم، حتى لا يصبح عرضة لأن يغرق في التفاهة أو أن يقود إلى طريق مسدود. إن الفلسفة سوف تملك وعي الغد، الانحياز إلى المستقبل، معرفة الأمل، أو أنها لن تملك بعد أية معرفة على الإطلاق."[1] وتعبر هذه الفلسفة الجديدة التي افتتحها ماركس عن فلسفة الجديد الذي ينتظرنا إما ليقضي علينا أو ليرضينا، إنها الأمل الفعلي في ذات الإنسان. وهذا الأمل هو ما ينشده بلوخ ويبحث عنه لتمرير مشروعه اليوتوبي. فيصبح بذلك الفكر الماركسي محصلة لحلم قديم يجد أخيراً الشروط اللازمة لتحقيقه.

ليؤكد بلوخ وبعد دراسة طويلة وعميقة للفكر اليوتوبي وتاريخه، أن اليوتوبيات السابقة على الماركسية وعلى فكره قد عبرت عن أمل يوتوبي يعتبره غير دنيوي. حيث أن كتاب اليوتوبيا الكلاسيكيين تاهوا في الخيال وبنوا نوعا من الآلات الاجتماعية المتكاملة لكن لا أحد منهم "فهم حقا لماذا لا يتوافق هذا العالم مع

---

1 بلوخ، مبدأ الأمل، الجزء الاول، مصدر مذكور، ص 14، ترجمة ذاتية.

مخططاتهم."[1] فقد نظرت هذه اليوتوبيات إلى الواقع وانطلقت منه، لكنها كانت غير ناضجة، إذ صورت العالم الأفضل بشكل مجرد وأقامت نسقاً من التوقعات في عقول مبدعيها فقط. ويرى بلوخ أن ماركس صور بشكل مادي توقعات اليوتوبيا من خلال بحثه في الوسائل الاقتصادية المتمثلة في العلاقة الجدلية بين الإنتاج وفائض القيمة حيث تمكن من وضع الأسس المادية لجدل التاريخ فتوصل إلى الجمع بين الممارسة التجريبية واليوتوبيا بغاية إعادة تنظيم المجتمع بشكل ثوري، فتجاوز كل اليوتوبيات السابقة من أجل نزعة واقعية مفعمة بالمستقبل المستنير بعوامل مادية تاريخية من الماضي والحاضر وتعمل باستمرار لتصب في المستقبل، فيزداد الحلم العيني وضوحاً ويتطور مضمونه ليصبح حلماً متحققاً تحقيقاً فعلياً. لذلك يعتبر بلوخ أن الماركسية هي التي استطاعت أن تتجاوز هذا التجريد، وبينت أن تحسين الأوضاع في العالم لا يأتي بالتأمل بل بالفعل أي بالنظرة الجدلية إلى الواقع باعتبار أنه علينا تغيير الواقع وليس تأويله. وهذا التصور سيجعل اليوتوبيا تتحول من تأملية مجردة (اليوتوبيون السابقون على بلوخ) إلى يوتوبيا عينية أو متعينة أي ملموسة وقابلة للتحقق في الواقع.

لقد كان بلوخ واعياً بالمشكلات التي تواجه من يرغب في نفي النفي والتقدم إلى الأمام، فلم يقارب الأمل واليوتوبيا من موقف متفائل ساذج. لذلك لم يكن يتفاهم مع مدرسة فرانكفورت وابتعد عن تصورهم وهو ما قاده إلى نقد نظرية الحلم عند فرويد. وبين أن أحلام اليقظة هي التي تقودنا إلى عالم أفضل وأكثر سعادة.[2] ونشير في هذا الصدد أن بلوخ أراد في الأصل أن يسمي كتاب مبدأ الأمل بالأحلام بحياة أفضل. ويمكن لأحلام اليقظة هذه أن تحمل في ذاتها معنى الهروب من الواقع لكنها تعبر بصفة ضمنية عن الأمل في حياة أفضل. وهو ما يجعل من الوعي اليوتوبي لا يتوقف ولا يكتفي بتجاوز تمزق ذاته في هذا العالم بل يبحث عن إعطاء هذا التجاوز شكلا متحققا ومتعينا أي يسجله في مادية العالم. وهو ما يمكن بلوخ من تسمية هذا الوعي اليوتوبي بالوعي النبيء أو الاستباقي (السبقي).

---

1 المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص 164.

2 المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 236.

وينتج هذا الأخير صورا ويولد آمالا ليست خيالية إنما يمكن أن تتحقق. وهنا نتحدث عن قطع واضح وجلي مع التجريد الخاص باليوتوبيات الكلاسيكية. حيث سعى بلوخ من خلال مشروعه اليوتوبي أن يدافع عن هذا التصور بتأسيسه لنظرية طوباوية مختلفة تماما، شكل من خلالها ثورة على ما كان سائدا.

فاليوتوبيا ليست تقديم واستعراض لمشاريع إصلاحية سياسية كانت مليئة بالخيالي مثلما هو الحال مع توماس مور في "اليوتوبيا أو الشكل الأفضل للسلطة". كما أنها لا تطرح نماذج علمية مثل "الأطلنتيد الجديدة" لفرانسيس بيكون. إنما على خلاف ذلك رمى بلوخ من خلال يوتوبيته إلى خير شامل للإنسانية والحلم بعالم جديد يسترجع فيه الإنسان مكانة السيد والمهيمن ويسيطر عليه ليمتلكه ويتجاوزه ويحطم ما فعلته التقنية في هذا العصر. ومن هنا كانت رغبة بلوخ في التفكير في إعادة النظر في مكانة الذات الإنسانية ورد الاعتبار لها. فكان الالتجاء إلى الخيال أي إلى اليوتوبي لتأسيس الإنسان من جديد.

فكانت يوتوبيته يوتوبيا معرفية حد القول إنها نسق منظم ومحدد. لا ينطلق بلوخ من الواقع العيني لينفيه ويعوضه بواقع خيالي ووهمي بل يبحث فيه عما لم يتحقق بعد باعتباره سجينا للمستقبل. فالواقع العيني يمثل تجربة عالمية أين يشارك الإنسان والطبيعة معا. فيرتبط المشروع اليوتوبي لبلوخ بوعي الواقع بهذا الغد لتصبح اليوتوبيا نظرية للذي "لم يوجد بعد"في جميع تسمياته اعتبارا وأنه بالنسبة لبلوخ يمتلك الإنسان دائما استعدادات وميول نحو شيء ما وهو تحقيق الغاية اليوتوبية.

وبهذا التمشي يعيد بلوخ رسم تكون اليوتوبيا منذ انبعاثها مع توماس مور ويعلن أنها يوتوبيا متحققة، يستطيع من خلالها الإنسان أن يتحرر من القيود التي كبلته خاصة تلك المرتبطة بالرأسمالية وبالتغريب وبالتقنية... ويتمكن من فتح الطريق والنفاذ إلى ذاته وهويته. إنها ضرورة تأويل الواقع لتجاوزه وإعادة التفكير فيه، فتصبح اليوتوبيا نوعا من الهرمينوطيقا لأنه علينا أن نغوص في المجهول وأن نبحث عن الصحيح والحقيقي حيث" تنتفي الحقيقة البسيطة والحادثة."[1] انه بفضل اليوتوبيا يرسم الطريق

1 مانستر أرنو، اليوتوبيا المتعينة، مصدر مذكور، ص 16، ترجمة ذاتية من الفرنسية وإلى العربية.

نحو النهاية التي لم توجد بعد إنما التي تتشكل في الصيرورة.

فتصبح اليوتوبيا نفياً للحقيقة الحاضرة لتترك المجال لواقع ممكن الحدوث، إنها استباق لحقيقة مرغوبة ونطمح لها مقابل حقيقة موجودة وخاطئة. ونفهم بذلك أن بلوخ يقترح انطولوجيا لليوتوبيا تكتمل من طريق مشروعه الثوري من خلال نقده للكانطية الجديدة ولليوتوبيات الاجتماعية السابقة عنه وذلك استناد إلى مبدأ الأمل. فلم يوجد بلوخ اليوتوبيا لأن الإنسان يعتقد أنه كامل أو يتذكر كمالا مسبقا، إنما لأن الإنسان كائن ناقص ويرنو دائما إلى الكمال.

لذلك ينادي بلوخ بإنسانية ثورية، أي إنسانية تحقق للإنسان، إمكانياته من خلال نضال ثوري وتحوُّل اجتماعي لأن الإنسان «ليس بعد» فهو مقيد بالأحوال الاجتماعية والتاريخية المحيطة به والمؤسسات التي تمنعه من تحقيق إمكانياته. وغاية الفلسفة اليوتوبية البلوخية هي التمكن من هذه الإمكانية التي لم تتحقق والعمل على تفعيلها لتدفع الإنسان إلى ما ليس بعد وتدفع العالم من حوله نحو الأفضل وتقوده إلى الحرية.

نقدية اليوتوبيا بين الحضور والمغادرة
بحث في فلسفة ماكس هوركهايمر*

رائد عَبِيس مطلب

جامعة الكوفة - قسم الفلسفة - العراق

---

* هوركهايمر ماكس (1895-1973)Max Horkheimer: ولد ماكس هوركهايمر في شتوتغارت، هو ابن صناعي يهودي، موريتس هوركهايمر، وكان نفسه مهيئاً للأعمال، وتحول عنها قبل كل شيء نحو الأدب فبدأ بكتابة الروايات، وأقام في بوكسل ولندن بين 1913 و1914، لدراسة الفرنسية والانكليزية بصحبة صديقه فرديريك بولوك Friedrick Pollock، ودرس بصحبته في جامعات ميونيخ وفريبورغ وفرانكفورت. وتحت إدارة ادهمر غيلب Adhemar Gelb، من منظري الجشطلت، اتجه نحو الفلسفة بقراءته لشوبنهاور، وبمناقشته لاطروحة دكتوراه حول كانط (مساهمة في تناقض ملكة الحكم الغائية عام 1922) تحت إدارة هانس كورنيليوس HansCornelius، متأثرا بالأصل بتجريبية افرناريوس Avernarius وماخ Mach النقدية Empiriocriticisme وكان كورنيلوس، ضد الدوغمائية Antidgmatique، وإنسانياً استلم خلا الحرب إدارة مدارس الفنون الجميلة في ميونيخ، وألف دراسة حول: قوانين الرسم الأولية، إضافة إلى كونه دولانيا وداعية سلام، ثم اكتشف هوركهايمر ماركس وأنجلز. وقد أشترك بواسطة بولوك في إنشاء معهد الدراسات الاجتماعية، خلف هوركهايمر غرونبرغ Grunburg في رئاسة المهد عام 1931 بعد أن صار أستاذ كرسي الفلسفة الاجتماعية الذي إنشيء من أجله عام 1929. ومع وصول هتلر إلى الحكم، في أذار 1933، أغلق المعهد لميوله المعادية للدولة، وعزل هوركهايمر رسمياً، فبقي في جنيف حيث أقام في منفى إجباري وأدار ملحق المعهد في جنيف عام 1933تحت رعاية الدوركهيمين بوغلي Bougle وهالبواش Halbwachs في لندن، وصدرت الـ Zeitschrift في باريس عن فيلكس الكان Felix Alcan من 1933 ونشر هوركهايمر في زوريخ تحت اسم هنري رجيوس Heinrich Regius المستعار. وعند مكوثه في الولايات المتحدة في أيار 1934، استلم هوركهايمر دعوة منبوتلر Butler للإقامة في نيويورك New York، وهذا ما تم في تموز 1934. وبعد عودته الشخصية إلى ألمانيا في نيسان 1948، أعيد لهوركهايمر كرسيه في تموز 1949، واستعاد المعهد نشاطه في آب 1950، وصار هوركهايمر عميداً لقسم الفلسفة، ثم رئيساً للجامعة 1951-1953 ونال

توطئة:

اليوتوبيا هي حلم لواقع أفضل وفي مكان أفضل. من الواضح أن التفكير المثالي هو بحد ذاته معارضة واعتراض على واقعية الحياة المعاشة، بكونها إنعكاسة طبيعية لرغبات سلطوية تتمثل بالملك أو الأمير أو الزعيم أو برجل حكومة أو سلطة، وهذه التسميات هي إظهار لنظم سياسية تتصف بالسلبيات التي تعكر الحياة وتضطهد الإنسان.

فبداية التفكير اليوتوبي هي نظر في الوضع القائم "سياسياً واجتماعياً وأقتصاديا" من قبل الفيلسوف الذي بدوره يشخص الخلل ويقترح البديل. والبديل هنا يجب فحصه وأختبار عقلانيته وسلامته. لماذا؟ لأن هناك من يفكر داخل نسقيته متأثرا بنظام قائم، ربما يفكر ببدائل تغييرية واصطلاحية خدمة لذلك النظام من أجل تجديده وإطالة عمره. فنحن نبحث عن فيلسوف يفكر من داخل دائرة مجتمعه حتى يستطيع إيجاد بدائل لنظام متهرء ومغترب عن واقعه ومفارقُ له، ليشعر هذا النظام بتعالٍ سلطوي يرسم ملامح الهيبة والرعب في نفوس المحكومين. هذا كله من أجل دخول التأريخ بأبسط وسائله وأقصر طرقه، وهي بإتخاذ القوة بكل تمظهراتها، وهو سبيل اعتاد عليه كل حكام التأريخ. فإيجاد البدائل من قبل الفيلسوف عبر مراقبة الواقع يعني "حضوره". الآن نسأل ما مدى فاعلية هذا الحضور؟ لأجل التشخيص والمراقبة فقط؟ أو من أجل التأريخ أو من أجل بعد ثوري يُحتم على الفيلسوف قراءة الواقع بشكل جيد؟ وما مدى حجم المقاومة في ذلك الحضور؟ ولدينا مثال سقراط المقاوم – الحاضر وأفلاطون الهارب – المغادر.

جائزة غوته، وبعودته إلى الولايات المتحدة عام 1954 كمواطن أمريكي، وعضو في جامعة شيكاغو، انتهى هوركهايمر بأن يأخذ تقاعده في مونتانيولا Montagnola في سويسرا عام 1958، برفقة بولوك الذي لا يفارقه، أهم مؤلفاته: مقالة النظرية النقدية التي أعتبرت البيان التاسيسي لمدرسة فرانكفورت، كسوف العقل والترجمة الفرنسية أفول العقل وجدل التنوير بالاشتراك مع أدورنو ترجم إلى الفرنسية وترجمة جورج كتورة عن الفرنسية إلى العربية 2006. وبداية فلسفة التاريخ البورجوازية، ترجمه إلى العربية محمد علي يوسف 2006. ونقد العقل الآداتي 1967، وتحت إشراف ألفرد شميث صدرت أعماله الكاملة في عدة مؤلفات.) ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، ص 565. وكذلك ينظر: بول لوران آسون، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعاد حرب، ص 14-15.

إذن بعد هروب أفلاطون وقبله صمود سقراط. هل يعني أن التفكير اليوتوبي تفكير له قيمة أو إننا نستطيع أن نعده بديلاً سايكولوجياً لوضع سوداوي أو مغادرة يائسة أو مراودة حلم أو أرض ميعاد وسعادة؟ ماذا تقدم اليوتوبيا أو الفكر اليوتوبي من معالجات للواقع البشري؟

هذه الأسئلة يُجيب عليهما هذا البحث عبر توضيح نقدية اليوتوبيا التي نقصد بها: مراقبة التفكير وفاعليته في حضوره واضمحلاله وانهزاميته والبحث في أسباب مغادرته، فضلا عن طرح البدائل الأفتراضية عبر التشخيص النقدي السليم الذي يتمتع بالمعارضة والمغادرة والتي تنتهي بالمقاومة، لذلك تقدم نقدية اليوتوبيا إعتراض على عدم فاعلية الحضور ونقد الإنهزامية المغادرة للفكر والواقع.

فالإشكال التأريخي لسؤال الحلم باقٍ وهو متى تتحقق الإنسانية؟ وهل تتحقق بالفكر الواعي كما يزعم الفلاسفة؟ أو بالقانون والسلطة كما يزعم السياسيون؟ أم إنها تتحقق بالقوة كما يزعم الثوريون والإنقلابيون؟ متى تتحقق إنسانية الإنسان وهو يعيش في عالم لا بد له من سلطة تحكمه وإدارة تنظمه؟ وفي أي مرحلة تأريخية شعر الإنسان بإنسانيته حتى يحلم بها، يحلم بالعيش فيها عبر تذكر حياة سعيدة سابقة، أو العيش في حياة مستقلة حالمة؟ السعادة التي هي حلم اليوتوبيين متى تتحقق؟ هذا السؤال التأريخي الذي يُعيد نفسه يومياً في أذهان الحالمون بالخير المطلق والحياة المكتملة.

حياة المنافسة وحياة الغاب والصراع البشري التأريخي ومظاهره المتجسدة بالواقع، كلها تقوض ذلك الحلم الذي بقي يراود الفلاسفة والعقلانيون في هذا العالم؛ لذلك فخيبة الأمل مستجدة، فما علينا إلا أن نفكر في آنية الحياة اليومية لإنعاش حياة الفرد بيومها لا بمستقبلها المجهول (نموذج الواقع العربي). فماكس هوركهايمر يدرس تلك الأفكار في فلسفة التأريخ البرجوازي، وهو يتحدث عن التقلبات المصلحية التي تحرك التأريخ، وهو بالنتيجة يسد الطريق أمام جريان أمل تلك الأحلام المتراكمة اليوتوبية منذ سقراط وأفلاطون وكانت وهيجل وماركس وأدورنو الذين قدموا فلسفة نقدية خاضت في مجالات مختلفة من أجل إصلاح ما يمكن أصلاحه على أرض الواقع.

فالتفكير اليوتوبي له مسوغاته التي يقدمها أمام النقدية الواقعية التي تعالج الواقع بالواقع، على العكس من نقدية اليوتوبيا التي تعالج الواقع عبر نقد الواقع ومحاولة إصلاحه أو مغادرته، فالتفكير اليوتوبي هو بحد ذاته نقد للواقع عبر تجاوزه، والتجاوز هنا يسبق الإستسلام الذي ينتهي بالمغادرة.

ورؤية ماكس هوركهايمر لهذا الموضوع تتحدد بأبعاد يوتوبية يحاكي التأريخ من زاوية ويحاول مقاربة السلطة من خلال وضع دستور يوتوبي يأمل من رجل السلطة تطبيقه وهذا فيه رجعه أفلاطونية لذلك الطموح الذي يتمثل بحكم الفيلسوف من زاوية أخرى، وهذه الرغبة تنتهي إلى مقاربة حلم المنام مع حلم اليقظة الذي يأخذ من صور الواقع ليخرجها بحلم النبوءة. لمحاولة مقاربة اليوتوبيا مع الواقع من زاوية ثالثة.

تلك الأسئلة وغيرها سوف نجيب عليها مع هوركهايمر في هذه الدراسة التي تمحورت حول:

1- اليوتوبيا والتاريخ.
2- اليوتوبيا بوصفها دستوراً.
3- الحياة اليوتوبية ومقاربة الواقع.

هذه المحاور تدور في فضاء من التساؤلات منها: ما الذي يجعلنا نحلم بدولة يوتوبية؟ وهل لهذه الدولة دستور؟ وما القابل للتطبيق منه؟ وكيف نقاربها مع الواقع؟ وما السبب وراء ذلك الحلم، وهل هو عامل فطري أو عامل سايكولوجي أو هناك مبررات واقعية لذلك الحلم؟.

هذه التساؤلات وما سبقتها يجيب عليها هذا البحث، الذي يخوض في فلسفة اليوتوبيا ويوتوبيا الفلسفة، التي بقيت تراوح في مكان حلمها اليوتوبي لتدخل في فضاء فلسفة التأريخ من زوايا مختلفة.

أولاً: اليوتوبيا والتأريخ:

يؤرخ ماكس هوركهايمر اليوتوبيا من بدايات عصر البرجوازية والمرحلة الإقطاعية، تلك المرحلة التي انعكست سلباً على مفهوم الدولة والحياة بشكل عام في عصر الحداثة

الغربية، فقد كانت ذاتية النزعة تنتج كليانيات قطبية تقصي الآخرين وتهمش حياتهم وتستثمر طاقاتهم، لصالح المحافظة على نسقية فكرية أنتجت لهم أنظمة مستبدة، تُنظر لها فلسفات السلطة أطرها الأيديولوجية، التي تقصي من حساباتها البعد الأخلاقي والديني، ومن ثم أصبح الطموح الذي وعدت به فلسفات الأخلاق والتنوير والدين يتبدد شيئاً فشيئاً، نتيجة ضياع الإرادة التغييرية والثورية التي تقود الحلم إلى أرض الواقع بقوة القرار الذي يتحول إلى ممارسة عملية فيحقق الطموح بهمه التغيير والإصلاح.

والحلم ربما يعد ركيزة أساسيةً لانطلاقة أي فكرةٍ نحو واقع أفضل، ولكن الخوف هو إن تبقى هذه الأفكار مجرد حلمٍ والحلم يبقى مجرد حلم، إذ ذكر هوركهايمر أمثلة تأريخية من اليوتوبيا في كتابات مهمة مثل كتابات توماس مور وكامبانيلا وبيكون وهوبر وسبينوزا وروسو وغيرهم. تحاول أن تنظم المجتمع كخطوة أولى في طريق تحقيق دولة الحلم، التي لم يستبعد فلاسفة تطبيقها فيما لو أخذ السياسي برأي الفيلسوف، وإن صح وجود إرادات تحول دون تطبيق كثير من جوانبها الإيجابية لكن لا بد من خلق بيئة قابلة لإستيعاب منطق التعايش على وفق قبول الأفكار أو عدم معارضتها بلغة السلاح التي تعكر صفو أفق ذلك الطموح.

فحسب هوركهايمر هناك التباس في كتابات هوبز وأسبينوزا وفلاسفة آخرون، حول الثقة بتنظيم المجتمع البرجوازي وازدهاره، فتنظيم المجتمع وازدهاره هو هدف التاريخ وقوانينه التي هي قوانين الطبيعة الأبدية، والخضوع له ليس أسمى الأوامر الأخلاقية فحسب بل هو ضمانه السعادة على وجه الأرض. أما النظريات الطوباوية الكبرى في عصر النهضة فهي، على العكس تُعبر عن الطبقات اليائسة التي كان عليها تحمل المصارف الإضافية للانتقال من شكل اقتصادي إلى شكل آخر[1].

ويعد الإنتقال هذا علامة فارقة في تاريخ اليوتوبيا، يعني هناك حلم يتنقل مع خطوات إرادات الناس كي يرتقى به إلى التطور، وهذا يُظهر فارقاً كبيراً بين الحلم

---

1 ماكس هوركهايمر، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازي، ترجمة: محمد علي اليوسفي، دار التنوير – بيروت، 2006، ص 64. بتصرف.

اليوتوبي الكلاسيكي وبين مَهمة اليوتوبيا الحديثة، التي تتميز بالنقدية التغييرية "الحضور" لا بالمفارقة بمعنى "المغادرة" المثالية الحالمة.

فتاريخ انكلترا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر يقدم لنا كثيراً من الأمثلة عن صغار الفلاحين المنزوعي الملكية من قبل السادة الإقطاعين كان الملاك العقاريون يحولون قرى بكاملها إلى مراع للأغنام ويعقدون الصفقات بتزويد مصانع الجوخ* في الفلاندرز** بالصوف، كان مصير الفلاحين الجائعين والمُتُشَّردِين فظيعاً، لقد طبق الحكم عقوبة الموت على عشرات الآلاف منهم،

---

* الجوخ: الجوخ: هو صوف وقطن يخلط معا ويلتصق مع بعضه بوساطة الآلات التي تضغطه حتى يصبح لبدا سميكا، ثم بعد ذلك يصبغ باللون المرغوب وهو على الأغلب اللون الأحمر، والجوخ لباس الفرسان الشجعان أيام المعارك.:

en.wikipedia.org/wiki/Suiting

** بلاد الفلاندرز: منطقة تاريخية في الجزء الشمالي الغربي من "أوروبا"، تشمل جزءًا من شمالي فرنسا وجزاء من غربي بلجيكا- وهو الجزء الأكبر - وجزءًا من جنوب غرب هولندا، وتقع على بحر الشمال. إلفلاندرز الحالية لا تعبر عن الفلاندرز القديمة، الفلاندرز القديمة كانت تشمل أجزاء من فرنسا وهولندا حاليا، كما لم تكن تشمل الأجزاء الشرقية ووسط الفلاندرز الحالية. فمنطقة الفلاندرز ذات تاريخ وحضارة تمتد في عمق التاريخ لأكثر من 500عام، وكانت عاصمة هذه المنطقة في تلك المدة يطلق عليها بروج، وتعتبر هذه المدينة الأغنى في شمالي أوروبا في تلك المدة حسبما ذكر المؤرخ فيلي ديبوديراي. وأضاف المؤرخ: "لقد كان ذلك منذ أكثر من 500 عام وكان يحكم ديوق بورجوندي هنا في ذلك الوقت. وكانت بروج تمثل أهم نقطة تجارية في الرابطة الهانزية ومركزا لنقل البضائع الخاصة بالملابس المنتجة في الإقليم وكذلك الحبوب والأخشاب من الشمال والفراء من روسيا، هذا ويستخدم مصطلح الفلمنك أو الفلمنج للدلالة على أكثر من ستة ملايين شخص من ساكني منطقة الفلاندرز-الجزء الشمالى من بلجيكا- وللدلالة أيضا على غالبية البلجيك. مصطلح الفلمنك ربما لا يزال مستخدما خصيصا للإشارة إلى شرق وغرب الفلاندرز اللتان تعدان محافظتين من بلجيكا الآن، أو للإشارة إلى مناطق البلد الأخرى حيث تستخدم الهولندية بلهجة فلمنكية أو الهولندية الفصحى. ويعتبر الإقليم الفلامندي بالمعنى المعاصر فلاندرز واحد من الأقاليم الفيدرالية الرسمية الثلاث التي تشكل المملكة البلجيكية، إلى جانب الإقليم الوالوني وإقليم بروكسل العاصمة. يحتل الإقليم الفلامندي الجزء الشمالي من بلجيكا بمساحة13.522 كم^2 أي ما يعادل 44.29٪ من مساحة البلاد. للمزيد ينظر:

en.wikipedia.org/wiki/Flanders

في حين أدخل كثيرون آخرون بالقوة ليعملوا بشروط بشعة في المانيفكتورات* التي كانت في بداية تطورها آنذاك وإن وضع هذه الطبقات هو أساس أولي لأكبر اليوتوبيات في الأزمنة الحديثة[1].

لقد رأى اليوتوبيون أمثال توماس مور** "بأن الربح أصبح محركاً للتأريخ مع تطور

---

* المانيفكتورات: يعود ظهور المانيفاكتورة إلى تراكم التغيرات التي شهدتها طرق الإنتاج السابقة، أي الإنتاج الحرفي المنزلي، وكذلك الأثار التي كانت للتجارة، وإرتفاع الطلب من جهة وتطور المستوي الحضاري وإرتفاع عدد السكان من جهة أخري، إضافة إلى الإستكشافات الجغرافية وآثارها على تراكم الثروة وإستيراد المواد الأولية، مما أدي إلى ثراء طبقة التجار الذين إمتلكوا أدوات الإنتاج، وقاموا علي جمع عدد من الحرفين تحت سقف واحد، حتى يتمكنوا من مراقبتهم ويضمنوا الإستغلال الأمثل لوسائل الإنتاج، وهكذا ظهرت المصانع في شكلها الأولي أي "المانيفاكتورة"، وتتكون من أدوات بدائية يشتغل عليها العمال بأيديهم، وتخضع إلى تنظم يختلف عن الوحدات الحرفية السابقة حيث أصبح صاحب المصنع هو صاحب السلطة فهو الذي يتحكم في عملية الإنتاج والتمويل والتوزيع. وكان للمانيفاكتورة شكلان: الشكل الأول: يضم عددا من العمال لهم نفس الحرفة، يقومون بتنظيم مرحلة معينة من مراحل الإنتاج. الشكل الثاني: يجمع بين عمال لهم حرف مختلفة، مكملة لبعضها البعض، بحيث يشارك جميعهم في تنفيذ مراحل الإنتاج كلٌ في تخصصه. ومن بعض الأمثلة عن المانيفاكتورة في أوروبا نجد: المانيفاكتورة الملكية لصناعة الزرابي، التي أسسها ملك فرنسا "هنري الرابع HENRI VI" مع بداية القرن 17، ومانيفاكتورة "ميسون Meissen" لصناعة السيراميك بألمانيا، و يعتبر هذا النوع من المؤسسات منعرجا حاسما في حياة المجتمع الرأس مالي، وتاريخ المؤسسة الإقتصادية. ولكن تفاقم الوضع داخل المانيفاكتورة، مع نهاية القرن 17، لعدم إنضباط العمال بسبب الإستغلال الكبير لهم، وارتفاع الطلب على المنتجات، بالإضافة إلي الإستكشافات العلمية التي أدت إلى إدخال وسائل إنتاج أكثر تطورا مما أدي إلى زوال المانيفاكتورة، وظهور مؤسسات صناعية آلية. يراجع: انجلز: ملخص رأس المال، ترجمة: فالح الجبار، النسخة الألكترونية، ص 11، عن الرابط http://www.al-mounadhil-a.info

1 هوركهايمر، المصدر السابق، ص 64. بتصرف.

** توماس مور (1478-1553): مفكر إنكليزي واحد مؤسسي الاشتراكية الخيالية، وهو من أتباع الفلسفة العقلية - الإنسانية في عصر النهضة. إعدم لرفضه الاعتراف بالملك رأسا للكنيسة. وصف مور رحلة في المدينة الفاضلة (اليوتوبيا) في كتابه (عمل مثمر وممتع لأفضل دولة) وقد بقي هذا الكتاب مرجعاً مهماً للفكر الإشتراكي حتى نهاية القرن الثامن عشر. وفي هذا الكتاب انتقاد للعلاقات السياسية - الاجتماعية التي كانت سائدة في انكلترا، وفيه دعوة لإنشاء المكلية العامة ولفكرة تشريك أدوات الإنتاج مع إيجاد تنظيم

الاقتصاد المرتكز على التجارة. وشاهدوا ولادة المانيفكتورات الكبيرة وغيرها من المشاريع التي فجرت الإطار الإقتصادي للحرف القديمة، وانطلاقا من تطورها المعتمد على الثروات المتراكمة في المدن والتي ظهرت وهيمنت بشكل إنتاجي جديد، فمن جهة حيازة شروط العمل: فالمقاولون المهرة المتعلمون لا يملكون المعارف والقدرة على التنظيم اللازم من أجل أساليب الإنتاج الجديدة فحسب، بل يمتلكون أيضاً أماكن العمل والمواد الخام والآلات والبواخر وسائر التجهيزات التي يستحيل من دونها العمل المربح من جهة أخرى"[1].

ويتحدث هوركهايمر مع توماس مور عن اليوتوبيا من خلال تاريخ الأقتصاد السياسي، لا من خلال السياسة فحسب؛ لأن الحلم بحياة سعيدة مرهون بتمتع الناس بحقوقها وشرعية وحرية حياتها الأقتصادية، وهذا عامل مهم جدا، إذ إن طبيعة الصراع في العصر الحديث يرجع إلى العوامل الأقتصادية، وهو ما يجعل تقديم الأفضل من الحلول نوع من اليوتوبيا النقدية، التي تبحث عن انعطافات في حياة الإنسان، وربما هذا ما بددته الشيوعية عندما ألغت حقوق التملك، فحلم السعادة الفردية وحق التملك أصبح جزءاً من اليوتوبية الذاتية، فهذا الحلم أرجعته الرأسمالية والتي أصبحت به اليوتوبية الرأسمالية أكبر حضوراً من اليوتوبية الشيوعية التي فارقت بأول خطواتها طموح الإنسان، فلم تستطع أن توازن بين يوتوبية "الأفضل" مع طبيعة الإنسان وميله، فالحلم اليوتوبي ليس مشتركا بين البشر وهذا ما حاولت الشيوعية فرضه، سواء كان بطريقة مباشرة أم غير مباشرة.

وهنا فرق يجب أن يفهم بين الرأسمالية والإقطاعية البرجوازية التي كان فيها "العامل نتيجة هيمنة القوى المستغلة، ينجز عملا يمثل أجره الأسبوعي، ولنفترض أن

شيوعي للعمل وتوزيع الإنتاج والدخل. ويقوم الإنتاج على أساس الحرف، ويعيش سكان اليوتوبيا بصورة ديمقراطية مع ضمان العمل للجميع، ويعمل الناس ست ساعات في اليوم بينما يكرسون باقي أوقاتهم للعمل والفنون والآداب. وقد كان مور يحلم بالوصول سلمياً إلى النظام المنشود، مع دمج التربية الاشتراكية بالعمل بغية تكوين الفرد تكوينا سليماً من كافة النواحي. حدث بين توماس مور والملك نزاع أودع على أثره السجن ثم أعدم. روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة – بيروت، 1967، ص 508.

1 هوركهايمر، المصدر السابق، ص 65.

الأجر الأسبوعي للعامل يمثل عمل ثلاثة أيام، فإذا باشر العمل صباح ألأثنيَّن، فإنه يعوض الرأسمالي في مساء يوم الأربعاء القيمة الكلية للأجر المدفوع. ولكن هل يكف حينذاك عن العمل؟ يجيب أنجلز مع ماركس، أبدأ. لقد اشترى الرأسمالي قوة عمل أسبوع وينبغي على العامل أن يتابع العمل طوال الأيام الثلاثة الباقية. هذا العمل الزائد، الأعلى والأكثر من الوقت الضروري للتعويض عن الأجر، هو مصدر القيمة الزائدة، مصدر الربح، مصدر النمو المطرد لتراكم رأس المال وبتجمع رأس المال من جانب، يتجمع في الجانب الآخر الفقر المدقع والجوع والبؤس وتحول الناجون من الرق وجماهير المدن الكبرى الجائعون والحطام البشري المتبقي من النظام الأقل، إلى عمال مأجورين يتوجب عليهم بيع قوة عملهم"[1].

وأمام هذه العلاقات الجديدة رد اليوتوبيون هاتفين "إن الملكية هي الجانية! كان للثروة في العصر الوسيط معنى مختلف عنه في العصر الحديث؛ كانت تتدخل أساساً بعدِّها تكديساً لخبرات مخصصة للمتعة الفورية، ولم تكن لتتضمن بالضرورة الهيمنة على الناس. أما كون اليوتوبين قد فهموا الملكية دفعة واحدة على أنها الشيطان فهي مسالة لا يمكن فهمها إلا إذا أخدنا بالحسبان ذلك الوضع الجديد الذي نشأ مع النهضة: بدأ يتضاءل إرتكاز السلطة على الألقاب والحقوق الموروثة، وأمسى التساؤل أكثر فأكثر عن هوية السيد الجديد أو معلم المهنة الجديد؛ إن الثروة بعدها حيازة وسائل العمل هي التي انتهت بتقمص دور السلطة التي تتصرف في الناس وفي قوة عملهم"[2].

فهم اليوتوبيون هذا يرجع إلى الفرق بين التصورات اليوتوبية الكلاسيكية ذات النزعة الزهدية المفارقة، وبين اليوتوبية الجديدة التي لا تنطلق من حلم يوتوبي ميتافيزيقي، بل هي تفكر في مثالية الحل في الوقت المناسب والمكان المناسب، ولا تلغي واقعية الحياة ومتطلباتها التي تتنافى مع اليوتوبية ذات النزعة الدينية، فاليوتوبية الحديثة تتعامل مع معطيات الواقع وإمكانية معالجته على ضوء الحلم بالأفضل

---

1 انجلز: ملخص رأس المال، ترجمة: فالح الجبار، النسخة الألكترونية، ص 4، عن الرابط http://www.al-mounadhil-a.info

2 هوركهايمر، المصدر السابق، ص 65.

والسعي إلى تحققه. ونعتقد إن نزعة الملكية هي أولى مقومات الحلم اليوتوبي؛ لأن البشرية تحلم بالتمتع بالخير الذي تمتلكه ولا حاجة لها بمن يسلبها هذا الحق، وهذا يفسر ظهور الثورات البروليتارية بوجه قوى الإستغلال والإحتكار.

و" هذا يعني ظهور نمط اقتصادي جديد، وعلى السلطة أن تقدره لتعرف حدوده. وإذا سال الدم، فليس ذلك نتيجة الوضع الداخلي في مختلف البلدان فحسب، بل إنه نتيجة المنافسة القومية أيضاً التي بدأت بالظهور بين المدن الإيطالية وأدرك اليوتوبيون بأن سبب الحرب هو السبب نفسه الذي أدى بالملاكين العقاريين إلى طرد الفلاحين"[1].

وهذا "ليس من قبيل الصدفة أن كان اليوتوبان الكبيران، توماس مور وكامبانيللا*، كاثوليكيين، لقد أمر هنري الثامن بإعدام مستشاره القديم؛ لأنه كان

---

1 المصدر نفسه، ص 65.

* توماسو كامبانيلا (1568– 1639): فيلسوف ولاهوتي ومنجم وشاعر: ولد في مقاطعة ستيلو في محافظة ريجيو كالابريا دي في كالابريا، جنوب إيطاليا، وكان كامبانيلا طفل معجزة. ابن الإسكافي وعائلة فقيرة وأمية. دخل وسام الدومينيكان قبل سن الخامسة عشرة. درس اللاهوت والفلسفة وحصل على الماجستير. في وقت مبكر، وأصبح مع العقيدة الأرسطية وتجذبهم التجريبية فقد كان يعتقد أن المعرفة هي الإحساس وأن كل شيء في الطبيعة تمتلك الإحساس. كتب كامبانيلا أول عمل له، فيلوسوفيا "الفلسفة والحواس"، الذي نشر في عام 1592، في الدفاع عن Telesio. في نابولي انه بدأ أيضا في علم التنجيم، وقدم التكهنات الفلكية لتصبح سمة ثابتة في كتاباته. فقد كانت معارضته لسلطة أرسطو، أتت به إلى صراع مع السلطات الكنسية. وندد بمحاكم التفتيش، واستشهد قبل مكتب المقدسة في روما، وكان محبوسا في الدير حتى 1597. بعد الإفراج عنه، عاد إلى كامبانيلا كالابريا، حيث اتهم بقيادة مؤامرة ضد الحكم الإسباني في مسقط رأسه في ستيلو. كان هدف كامبانيلا لإقامة مجتمع قائم على شيوعية السلع والزوجات، لا على أساس نبوءات يواكيم من فيوري وملاحظاته الفلكية الخاصة، وقال انه يتوقع قدوم عصر الروح في العام 1600. قضى كامبانيلا سبعة وعشرين عاما مسجونا في نابولي وفي أسوأ الظروف أثناء احتجازه. وقال انه كتب أعماله أهمها: النظام الملكي في إسبانيا (1600)، الأمثال السياسية (1601)، (الإلحاد المحتل، 1605–1607) وعمله الأكثر شهرة، ومدينة الشمس (مكتوبة في الأصل باللغة الإيطالية في عام 1602؛ نشرت في اللاتينية في فرانكفورت (1623) وبعد ذلك في باريس (1638).
ar.wikipedia.org/wiki/Tommaso- Campanella

متمسكاً بالمذهب الكاثوليكي ولم يشأ الإعتراف بالسيادة الكنسية للملك. وحرر كامبانيللا في سجن أسباني كتابات متحمسة لإنشاء إمبراطورية عالمية "اسبانية – بابوية" وحارب الهرطقة بضراوة. ولدى رفع الجلسة المخصصة لمحاكمته – وكان قد تم الإعلان عن حكم الإعدام للتو – أعلن توماس مور لقضاته: أنا حسب زعمكم، خائن ومتمرد على الملك.آه! كلا، أيها السادة، بل أنتم الذين كذلك. إنكم تهدمون وحدة الكنيسة وسلامها بانفصالكم عن الكنيسة الحقيقة. أنكم تهيؤون مستقبلا مرعباً"[1].

يذكر هوركهايمر مثالا بهذين الفيلسوفين اليوتوبين، أقصد توماس مور وكامبانيللا، وأعتقد إن الأمر ليس بكونهما يوتوبيين بل، على إن اليوتوبية تقدم رؤية سياسية بديلة وبالتالي تشكل خطراً على النظام الحاكم، فالرؤى الطوباوية في السياسة وفي نظام دولة وحكم يحققا نوعا كبيراً من السعادة، على وفق منهج التغيير والإصلاح الذي يتبعه حضور وعي الفكر المعارض يحققان من خلاله فهم مسؤولية المنظر أي الفيلسوف والمضطهد الذي هو ضحية ذلك النظام، فكلمة النظام نقصد بها الحكم السيئ الذي يتمظهر سوءه في جوانب أخرى من حياة الإنسان مثل الجانب الأقتصادي وهو أقربهن إلى الجانب السياسي فضلا عن الإجتماعي والتربوي والديني، فاليوتوبية التي لا تراعي بحساباتها كل هذه الجوانب، تعد حلماً غير مكتمل.

فالبعد الديني الذي ظهر من نص هوركهايمر أعلاه والذي شرح فيه كيف قدم بسببه توماس مور للإعدام. "يعد أمراً طبيعياً إذ إن فكرة العالم المسيحي الموحد تلوح لهؤلاء الرجال الذين علمهم التأريخ وكانوا يحملون دينهم محمل الجد تماماً مثل تصورهم للجنة، بينما كان إندفاع القوى المنتجة واقتصاد المنافسة الجديد، مترافقا بتكون الدول القومية، يهدد بتحطيم وحدة أوربا وسلامها في المستقبل. ولا شك أن الكنيسة في مجمع ترانت* الديني قد عملت بالعلاقات الجديدة؛ إلا أنه كان لا يزال

1 هوركهايمر، المصدر السابق، ص 66.

* مجمع ترانت: يعرف أيضًا باسم المجمع الترينديي. عقد في مدينة تورنتو في إيطاليا، وتعتبره الكنيسة الكاثوليكية المجمع المسكوني التاسع عشر. عقد بين 13 ديسمبر 1545 و4 ديسمبر 1563 على ثلاث دورات. للمزيد ينظر: مجمع – ترنت ar.wikipedia.org/wiki

بإمكان الكثلكة بعدها ديناً شعبياً تقليدياً، أن تمثل العالم كنظام مؤسس على وجهات نظر دينية إذ كان أكثر الناس إتضاعاً محور عناية أبوية، أما في أذهان الجماهير فلم تمت بعد كنيسة القرون الوسطى التي ضمنت وظائف في ذلك العصر، إذ شرعت بدورها تكدس الثروة على شكل أموال وبضائع"[1].

حلم السعادة الذي قدمه الدين كجزء من أجزء اليوتوبيا الدينية، تبدد بسبب ضحالة الفكر الديني في التعامل مع متطلبات البشر وحقهم بالعيش وبمستلزماته وضروراته.

فالكنيسة إذا كانت تتعامل مع مبدأ الوفرة والشحة ببعد لا إنساني، وتتحدث في الوقت نفسه عن حلم الأفضل الذي جاء به الدين، وهذا سوف يكون مصدر إستهجان عند كل الناس، ولا سيما عند الغير متدينين، فالمتدين ربما يتقبل الوضع كجزء من الحتمية الدينية أو كنوع من القدر الذي أبتلي به أو نوع من الزهد، فيبقى حلم السعادة والخير اليوتوبي هو حلمُ أخروي، لا يسعى لتحقيقه على أرض الواقع وهذه تخلف سكونية وجمود، بل هي من تفتح باب الإضطهاد والعبودية التي أبتليت بها البشرية باسم الدين منذ العصور الوسطى وإلى عصر الإقطاعية والرأسمالية[2].

كان هذا هو حال طبقات عريضة من الشعب لذلك فإنّ "مور وكامبانيللا حافظا على إيمانهما لاقتناعهما النزيه بعظمة المذهب الكاثوليكي وطابعه الإنقاذي، لقد كانت الفكرة الكاثوليكية المتعلقة بإنسانية موحدة – أو بمملكة كونية بلغة كامبانيللا – فكرة محكمة لإلهامها في مواجهة تمزقات أوروبا الدامية الناجمة عن الاقتصاد الفوضوي الجديد"[3].

المشكلة هي في الطابع الإنقاذي المذهبي الموجود في كل الديانات ولاسيما في المسيحية، فالإنقاذية الكاثوليكية، تقابلها إنقاذية بروستانية، فالزعم بالخلاص على وفق يوتوبية مذهبية، هو بحد ذاته مصدر للنزاع، فبقدر ملامسة طبيعة الذات البشرية وميولها، بقدر ما تداني ذلك الحلم الذي رسم تاريخيا في مخيلة البشر، فالفردوس

1 هوركهايمر، المصدر السابق، ص 66.
2 ينظر: سلامة، يوسف، من السلب إلى اليوتوبيا، دار حوران، سوريا، بلا ت، ص 600.
3 هوركهايمر، المصدر السابق، ص 66.

الأرضي هو يوتوبية سعي دائم من قبل أولئك الغير مؤمنين بعالم آخر، فمثل هؤلاء كيف نقنعهم بيوتوبية دينية، وهي عندهم مفارقة لكل حل على أرض الواقع والإنسان يبحث عن حلول سحرية، لذلك اليوتوبية هي جزءُ من طبيعة تفكيره، وربما هذه تترجم على أرض الواقع، عندما يقترن ذلك الخيال بالعمل، وهذا نجده متجسدا في عمل النحاتين والرسامين وحتى الصناعيين الذين أوجدوا آلة ساهمت إلى حد كبير في إرضاء طموح البشر.

هنا لا بد من سؤال كيف نثبت بإن يوتوبية مور وكامبانيللا متحررة من أي فكر ديني؟ وأقصد بهذا التحرر عبر الإجابة عن سؤال هل يوتوبيا مور كامبانيللا هي يوتوبيا ميتافيزيقة أو فلسفية؟.

يقول ماكس هوركهايمر "كان على ميكافلي أن يكون مبغضاً من هذين المفكرين حتما. إذا أن ما هو حقيقة مقبولة عامة بالنسبة للفلورنسي ميكافيلي أي استعمال الدين كأداة لمصلحة الدولة مع تجاوز الأخلاق، كان يمثل لهما معياراً، بل وأساس مصائب الحاضر. كل الأمراء هم سياسيون ميكافيليون -كما يقول كامبانيللا - ويجعلون الدين مجرد وسيلة للسيطرة، كان اليوتوبيان يمقتان الحماس الديني الزائف الذي كانا يشاهدانه يظهر ليس عند الملوك الكبار فحسب، بل خصوصاً لدى أمراء ايطاليا وفرنسا الصغار: مجرد حجاب رث لإخفاء صفقات البلاط"[1].

يظهر من نقد وكره ميكافلي لكل من مور وكامبانيللا أن تقديمهم لفكرة اليوتوبيا، هي فكرة لا تخلو من أبعاد فلسفية عقلانية ولا سيما عند مور، وهذا ما يتنافى مع تبريرية ميكافلي من جهة، ومن جهة أخرى نجد أن هذه العقلانية اليوتوبية تقترب كثيرا من اليوتوبية الدينية الميتافيزيقة التي تظهر ما ينبغي عليه أن تكون الحياة وكما بشر بها الدين، وهذا يعارض السياسة التي ينظر لها كل فلاسفة السلطة والحكم والقوة أمثال ميكافلي وهوبز.

فكان الدين عند مور وكامبانيللا "بمثابة الإناء المقدس الذي يحافظ على الإنصاف نقياً في مواجهة البؤس الفعلي؛ كانا يريدان تحقيق وحدة القديسين على

---

1 هوركهايمر، المصدر السابق، ص 66-67.

الأرض تلك الوحدة التي من شأنها أن تحل وصايا المسيح محل قوانين المنافسة الحرة. ولم يكن من الممكن أن تستند وجهة نظرهما على تصور الطبيعة البشرية كما استخلصهما هوبز من الواقع المباشر: ليس الإنسان عند هذين المفكرين، ذئباً للإنسان، ليس شريراً بطبعه؛ وإذا صار كذلك، فالخطأ هو خطأ المؤسسات الزمنية، وخصوصا المؤسسات القائمة على الملكية، يلوم كامبانيللا مكيافلي على عدم معرفته سوى الحوافز السيئة لدى الناس ويؤكد بأن هؤلاء لا يتحركون بالأنانية فقط بل وبالتحريض الإلهي على محبة القريب أيضاً"[1].

لوم كامبانيللا لميكافلي في إيلاء نزعة الإنانية وحب التملك وحب السيطرة وتحفيز قوى الشر الموجودة في الإنسان، له ما يسوغه عند ميكافلي، فالوضع الإجتماعي القائم على القهر والغلبة والإستغلال والإحتكار والتسلط والهيمنة وإشاعات لغة الغاب، لا يفرز في الغالب نزعة وسطية، بل يفرز في كثير من الأحيان نزعتين الأولى: نزعة عدوانية إنتقامية ضد مثل هكذا قوى وهذه ما تحدث الصراع بين الأطراف في المجتمع الواحد ومن ثم تبرير سياسة القوة. كما يُنظر ميكافيلي بقوله: "القاهر يحتاج... إلى حظ وافر وعمل مستمر ليتمكن بالاحتفاظ بالولاية المقهوره. وخير وسائل الاحتفاظ بها أن ينتقل الفاتح إلى الولاية الحديثة ويعيش بين أهلها. وهذا يوطد قدمه ويثبت دعائم حكمه"[2] والنزعة الثانية: هي نزعة يوتوبية أما أن تكون ببعد ديني مفارق أو ببعد فلسفي عقلاني تحاول أن تسجل لها حضور ولكن منطق القوة يقصيها من ساحة فرض النفس.

هكذا يستبق اليوتوبيان ونقصد مور وكامبانيللا "نظرية روسو التي مفادها: إن البشر طيبون بطبيعتهم، لكن الملكية هي التي أفسدتهم. يقول توماس مور في اليوتوبيا: "عندما استسلم إلى هذه الاعتبارات، ينبغي على الإعتراف بأن أفلاطون كان محقاً تماماً ولا أستغرب إستهانته بتحديد قوانين لشعوب ترفض اشتراكية الخيرات". لقد أدرك هذا الحكيم الكبير مسبقا بأن الوسيلة الوحيدة لتحقيق السعادة العامة تتمثل في تطبيق مبدأ المساواة، لكن المساواة – حسب رأي هوركهايمر–

---

1 المصدر نفسه، ص 67.

2 ميكافلي، نيقولا، الأمير، ترجمة: محمد لطفي جمعة، دار التربية، بلا ت، ص 61.

مستحيلة في دولة تعد الملكية فيها حقا فرديا غير محدود، إذ وهكذا يسعى كل شخص بواسطة ذرائع وحقوق مختلفة، إلى الإمتلاك حسب مقدرته، وتنتهي الثروة القومية مهما عظمت، بين أيدي قلة من الأفراد لا يتركون للآخرين سوى البؤس والإملاق"[1].

"وتعد الملكية بالنسبة ليوتوبيين القرن الثامن عشر، أيضا المصدر التأريخي لآفات الروح البشرية كتب موريللي بدوره معارضاً ميكافيلي وهوبز: إذن حللوا الغرور والغطرسة والكبرياء والطموح والخداع والتملق والفضيحة، حللوا أيضاً فضائلها الظاهرية، وسوف يحل كل ذلك في هذا العنصر الدقيق والخطر: رغبة الإمتلاك التي تجدونها حتى في عمق الترفع والنزاهة، لكن هذا الطاعون الكوني العام وهذه المصلحة الخاصة وهذه الحمى البطنية وهذا السل الرئوي الذي يصيب مختلف المجتمعات، هل كان بإمكانها أن تجد مكاناً لها حيث لا تجد غذاء ولا خميرة شريرة؟ لا اعتقد بإمكانية دحض الإثبات القائل بأنه حيث لا يوجد أي شكل من أشكال الملكية لا يمكن لأي من هذه العواقب الوخيمة أن ترى النور. ويقول روسو: "إن أول شخص سيج قطعة أرض وتجرأ على القول: هذا لي، ووجد أناساً سذجاً لتصديقه، كان هو المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني"[2].

فثمة تناقضاً هاماً بين روسو واليوتوبيين وهذا ما اكتشفه هوركهايمر بقوله " لم يكن روسو يفكر في الدفاع عن عودة إلى مرحلة تاريخية سابقة، أو أفضل من ذلك، عن توزيع متساو وفوري للملكية؛ أما اليوتوبيون فكان مشروعهم المثالي هو التخطيط لمجتمع شيوعي من دون ملكية خاصة، وكان تحقيقه يبدو لهم ممكناً بوسائل الحاضر، بطريقة خيالية عجيبة"[3].

وهذا ما يفسر عدم وجود مدن أو بلدان أحلامهم في المستقبل التي لم تقترن بأي مشروع عملي، وهذا "عكس المشاريع الإشتراكية الحديثة وجزيرة الطلانطيد الجديدة عند بيكون – بل في موضوع بعيد مكانياً عن أمكنة وجود الكتاب. يوجد

---

1 هوركهايمر، المصدر السابق، ص 67.

2 المصدر نفسه، ص 68.

3 المصدر نفسه، ص 68.

بلد اليوتوبيا عند مور في جزيرة داخل المحيط، وتوجد مدينة الشمس لدى كامبانيللا داخل سيلان. عن المجتمع الكامل بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة يمكن إن يقام في كل زمان مكان شريطة أن ينطلق الناس، سواء بالاقتناع، بالحيلة أم بالقوة، إلى اعتماد الشكل السياسي الذي يناسبه"[1].

ولكن في الغالب إن أي حلم في تحقيق دولة إذا ما ارتبط بأي عمل سياسي، محاولة منه للتطبيق، سوف يبرر كثير من القضايا لتحقيقه، ومنها حمل السلام والكفاح العسكري، الذي من شأنه أن يعكر كل سياسة مثالية لتطبيق الحكم بأبعاده اليوتوبية. فمثل هذا المسعى يصرف النظر عن الشروط التاريخية لذلك يربط اليوتوبيين أفكارهم بهوبز "ويعتقدوا أن بالإمكان إنشاء مجتمع جديد يقوم على مجرد القرارات الحرة والعقلانية لدى البشر، تماماً كما تؤمن نظرية العقد بإمكانية تأسيس المجتمع على أساس إرادات المواطنين الحرة. ويوضح مور بأنه يكفي عرض المعايير الصحيحة على الحاكمين، ذلك أن الأفضل هو عدو الحسن، ولا يمكن أن يصير كل شيء حسناً إلا إذا صار الناس أنفسهم طيبين، ويضيف بحذر: لكن بلوغ ذلك يتطلب بضع سنوات"[2].

وهذا الإنتظار هو ما لم يعتاد عليه الفكر اليوتوبي، لذلك عوضوا ذلك بالأحلام. واليوتوبيا عادة ما تقفز فوق الزمن فهي تنطلق من طموحات مشروطة بوضع محدد للمجتمع، ومتغيرة مع تغير الواقع، وتسعى إلى استعمال الوسائل التي تجدها متوفرة في ذلك المجتمع لإقامة مجتمع كامل: أرض النعيم الخرافية لمخيلة مشروطة تأريخياً[3].

أما محاولة تجاوز التأريخ هو ضد الإرادة البشرية، ومشروع دولة الرفاه والنعيم التي تحدث عنها هابرماس[4] أو دولة العدالة والقانون التي تحدث عنها جون رولز، هي محاكات لمخيلات أناس تعيش خارج الواقع، فأخلاق التواصل مهما بلغت أرتباطاتها

---

1 المصدر نفسه، ص 68.

2 هوركهايمر، المصدر السابق، ص 69.

3 المصدر نفسه، ص 69.

4 ينظر: هابرماس، يورغن، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة: جورج تامر، مراجعة: جورج كتوره، دار النهار، الطبعة الأولى، 2002، ص 104.

الكونية، تبقى الإرادة المضادة هي من تحرك التأريخ بإتجاه آخر، وحتى دولة القانون متى ما استطاعت فرض القانون كانت هناك آمال في الشروع بحلم النعيم.

ويعتقد هوركهايمر "إن اليوتوبيا لا تدرك بأن درجة التقدم التأريخي التي تفرض عليها مشروعها المتعلق بـ "بلاد اللأ مكان" يتضمن في داخله التوصل إلى معرفة هذه الشروط معرفة دقيقة بل الإلتصاق بها. إنها تريد إلغاء آلام المجتمع الحاضر ولا تبقي فيه سوى على الخير وحده، لكنها تنسى بأن عنصري الخير والشر ليسا سوى مظهرين مختلفين للوضع نفسه؛ لأنهما يقومان أيضا على الشروط نفسها. وهي لا تفهم تغير ما هو موجود على أنه تحول شاق مملوء بتضحيات قواعد المجتمع نفسها؛ بل تغير مكانه إلى الذات"[1].

فالمنطق والعقلانية هي ضد كل تصور يوتوبي، يقدم أفكاره بشكل يوحي أنه لا يفهم الحياة، أو انه يتجاهل مسألة الخير والشر والطبيعة البشرية، فمنطق الصراع وطبيعة الحياة التي تحمل بين أفاقها مبدأي الخير والشر، هما بحد ذاتهما اعتراض على ذلك الفهم الذي يوصف بالمفارقة السلبية، بمعنى إنه لا يسهم في تقديم معالجات لمشكلات، تنبثق من تلك الثنائية.

وبمثل هذه الأفكار "يصطدم المذهب اليوتوبي بصعوبة منطقية، ففي حين يُؤَكد بأن الملكية المادية هي أساس التكوين النفساني للبشر، تؤكد اليوتوبيا على الضد من ذلك، وعلى هذه النفسية بالذات أن تلغي الملكية. وبتعبير أعم، لا يتمثل هذا النقص المنطقي في منع الأفكار الإنسانية، التي لا بد أن تتأثر بالمؤسسات السيئة الموجودة. فإمكانية التغيير الصبور للواقع الفعلي لا تتم بالعمل فحسب وهو "أمر يمكن تبريره". بل بإمكانية الوصف، الذي يذهب إلى أبعد التفاصيل، للصورة المثالية لمجتمع كامل. وهنا نجد من جديد تلك الفكرة المغرورة المتعلقة بعقل كلي مطلق والتي سبق وأن وجدناها في نظريات الفلاسفة البرجوازيين؛ لكن وظيفتها هناك، على الضد مما هي عليه لدى اليوتوبيين، كانت تتمثل في تغير طابع المجتمع الموجود وتمرير مقولاتها على إنها أبدية[2].

---

1 هوركهايمر، المصدر السابق، ص 69.

2 هوركهايمر، المصدر السابق، ص 69.

هذه القضية موجودة في بعض جوانبها، في قصة موسى مع فرعون، والذي كان فيها فرعون يوتوبي إلى حد كبير، فدولة فرعون وسياسته وبما انطوت عليه من مقولات سياسية كانت تمثل في المخيلة اليوتوبية لفرعون على أنها مقدسة؛ لأنه وبحسب زعمه أنه "الرب" ومن ثم فكل ما يقوله أو يفعله من ظلم يجد له "مسوغات مقدسة"، وكل من وقع في هالة التقديس الأعمى يجد من دولة فرعون وبما فيها من ظلم دولة يوتوبيته؛ لأنه يشعر بسعادة الطاعة التي أرضى بها ذاته وأرضى فيها حاكمه. فمثل هذا الإنسان المطيع أم غطرسة الحاكم، لا يبالي إلى ما تهدر من ثروات وما تضيع من حقوق.

فالنقدية اليوتوبية يجب إن تفرز بين تلك الأفكار والأوهام وبين طبيعة الحقوق البشرية التي ضاعت بسبب الفكر اليوتوبي البديل للواقع لا الفكر اليوتوبي القائم على الواقع، فالأول فكر نأي ومغادرة والثاني فكر تغيير وحضور وبحلم مشترك. وحسب تعبير يورغن هابرماس أصبح مفهوم اليوتوبيا "منذ أوائل القرن التاسع عشر، مفهومَ كفاح سياسيٍ - ولكن - يستعمله الكل ضد الكل"[1].

يرى هوركهايمر إن مور وكامبانيللا إقتنعا أخيرا بعد معارضة، بأن الخيرات الضرورية للمجتمع من شأنها أن توجد بوفرة لو تم تنظيم العمل عقلانياً ولو لم يكن الإنتاج من أجل ربح الفرد المنعزل، بل لإشباع حاجات الجماعة مباشرة. إن العمل إجباري لا يكون إلا على المجرمين فقد حدده مور: ست ساعات عمل في اليوم، وحدده كامبانيللا بأربع ساعات فقط. وتمثل يوتوبيا مور، طابع التجمع العام لمواطنين أحرار، وهي تقر انتخاب الموظفين، أما مدينة الشمس عند كامبانيللا فهي أقرب إلى نموذج النظم الرهبانية في القرون الوسطى"[2].

ومع الأختلاف في الرؤى والبرامج ما يحقق سعادة الفرد؟ فالفرد العاطل عن العمل، يجد سعادته بالعمل، والفرد المريض يجد سعادته بالصحة، والمظلوم يجد سعادته بالعدل، والجائع يجد سعادته بالشبع، فالإنسان بطبيعته يحب الخير ويكره الشر ونقصد بهذا الإنسان السوي، من هذه الطبيعة يترسخ لديه حلم السعادة،

---

1 هابرماس، يورغن، الحداثة وخطابها السياسي، ص 98.

2 هوركهايمر، المصدر السابق، ص 70. بتصرف.

ولكن أين يجد السعادة؟ في عودة إلى سؤال طرحناه بداية البحث. هذه السعادة في الواقع هناك من يجلبها بحلم دولة عادلة أو حلم دولة فاضلة، هذا البديل، قد يكون لدولة دينية ظالمه، إشارة إلى أفكار مدينة الشمس التي تضم بين ثناياها أفكار رهبانية حسب ما يرى هوركهايمر. وهناك من يحاول إن يجسدها بدولة واقعية ولكن هذه الخطوة تصتدم بالعادة بكثير من العقبات السلطوية والعسكرية.

وتبقى الأفكار والخيالات والأحلام اليوتوبية مجرد استجابات مختلفة للمجتمعات التي نشأت فيها، فكانت تعبيرا عن الرغبة في تغيير الواقع القائم وتجاوزه، والحلم بحياة ومجتمع أفضل وأكثر عدلا، ولذلك لا يمكن فهم التفكير اليوتوبي قديمه وحديثه حتى نضعه في سياق التطور التأريخي والاجتماعي، لنعرف أنه كان صرخة احتجاج على أوضاع وظروف اجتماعية ظالمه وفاسدة. ولم تجد الغالبية العظمى من المشروعات اليوتوبية طريقها إلى التطبيق، والقليل النادر الذي طبق منها كان مآل الإخفاق. ومع ذلك لم يكف الخيال البشري عن الحلم بواقع إنساني أفضل، ولن يتوقف عنه في يوم من الأيام[1].

ثانياً: دستور اليوتوبيا:

يُقارن هوركهايمر بين مدينة الشمس لكامبانيلا ومور ويقارن الإثنان مع هوبز وميكافيلي ويقول: "وإذا كان دستور اليوتوبيا أكثر إنسانية وأكثر ليبرالية وأكثر تنوراً وأكثر إنجليزية من دستور مدينة الشمس، فإن كامبانيلا بدوره قد أقر بجرأة أكبر، تلك الإمكانيات التي يوفرها تقدم العلم في مجال السيطرة على الطبيعة. ويتوقع في بلد المستقبل، مجموعة كاملة من الآلات الحديثة، ولا شك أن بيكون كان قد سبقه في هذا المجال. ولم يقتنع كامبانيلا بإمكانية السيطرة على الطبيعة الخارجية واستغلالها ضمن أغراضها فحسب بل اقتنع أيضا بأن علما للنسل يمكنه تنظيم النمو السكاني في المجتمع"[2].

1 برنيري، ماريا لويزا، المدينة الفاضلة عبر التأريخ، ترجمة: عطيات أبو السعود، مراجعة: عبد الغفار مكاوي، عالم المعرفة، 1997، ص 8.

2 هوركهايمر، المصدر السابق، ص 70.

يعتقد هوركهايمر إن تأخر اليوتوبيين جاء أو كان بسبب تفكيرهم بدولة مثالية "وتجاهلوا نزعات التطور الحقيقة ولقد انعكس ذلك على طبيعة نظمهم، فالشروط الأقتصادية لإدارة عقلانية للشؤون الإجتماعية، المستندة على الملكية الخاصة، لم تكن معطاة مطلقاً في عصرهم؛ بل على الضد، كان من شأن تحقيق نتائج مخيلتهم أن يقوم عائقاً مصطنعاً أمام التطور الذي كان يتوقف على تشجيع مبادرة الفرد الخلاقة ضمن المنافسة الحرة. وفي عصر لم تكن شخصية القبطان فيه حاسمة لنجاح رحلة فقط، من حيث كلمة قبطان هي أدق عبارة للإشارة إلى رؤساء الفروع الصناعية الأخرى الواعدة مستقبلاً، في عصر باتت توجد فيه، آثار العقلنة التي كانت لا تزال ضعيفة بالنسبة للإنتاج البشري فضلا عن وجود هوة بين وعي القادة الاقتصاديين ووعي المنفذين، الذي أحدث بالنتيجة هوة بين الشروط المادية لحياة القادة الموجهين والشروط المادية لحياة المنفذين"[1].

وحسب هوركهايمر "لم تكن الملكية الجماعية وعلاقات الوجود المؤسسة على المساواة كما طالب بها اليوتوبيون تعني سوى موت الحضارة. ولهذا السبب يبدو ميكافيلي وهوبز تقدميين مقارنة مع مور وكامبانيللا - يرى هوركهايمر - إن مكيافلي محق عندما يقول في الأمير عن اليوتوبيين: "بغرض كتابة أشياء مفيدة لمن يقرأ لي، بدا لي أن التوقف عند حقيقة الأشياء أفضل من الإسترسال في تأملات غير مجدية. لقد تخيل كثيرون جمهوريات وإمارات لم نر أو نعرف لها مثيلاً، ولكن ما جدوى كل تلك التخيلات؟ ثمة بون شاسع بين الطريقة التي عليها نعيش والتي ينبغي أن نعيش عليها بحيث أن الإكتفاء بدراسة الأخيرة يعلمنا الهلاك أكثر مما يعلمنا المحافظة على أنفسنا"[2].

يقول هوركهايمر "في الواقع لليوتوبيا وجهان: الأول: إنها نقد لما هو كائن والثاني: تصور لما ينبغي أن يكون. وتكمن دلالتها الجوهرية في الجانب الأول. فمن رغبات الإنسان يمكننا استنتاج وضعه الحقيقي، وما يبرز من خلال طريقة مور اليوتوبية السعيدة إنما هو وضع الجماهير في انكلترا وطموحاتها التي أعطاها المستشار

---

1 المصدر نفسه، ص 70.

2 هوركهايمر، المصدر السابق، ص 71.

الكريم شكلا. وهو لا يسلم بأن تلك الطموحات هي رد فعل على الظرف التأريخي الذي يعيش فيه ويتألم منه مع الجماهير، لكنه يرمي مضمون تلك الطموحات بسذاجة إلى ما وراء مكاني أو زماني. إن يوتوبيا النهضة هي بمثابة "جعل السماء دنيوية" في القرون الوسطى"[1].

وهذا تمييز واضح يقدمه هوركهايمر حول وضع اليوتوبيا وأثرها في الفكر وفاعليته، فنقدية اليوتوبيا هي سمة العصور الحديثة، التي تنطلق من ثورية ونقدية تغييرية على وفق تصوراتها المفترضة التي تحاول ان تجعل "ما يجب ان يكون كآئن"، في محاولة لربط الفكر بالواقع أو تجاوز الحلم اليوتوبي المغادر إلى حلم حاضر يثور ويصمد ويقاوم بمعنى ربطه بالكفاح من أجل الأفضل.

"ومن المؤكد أن اصطناع دنيا بعيدة بإمكان المرء أن يدخلها حياً، تمثل منعطفاً جذرياً بالنسبة للعصور التي كان لا يمكن للفقير أن يدخل يوتوبياها إلا بعد الموت. لكن، وكما يميز مؤمن القرون الوسطى في السماء انعكاس حاجاته الشخصية، كذلك فإن اليوتوبيين لم يدركوا بأن تلك الجزر النائية إنما تمثل رد فعلهم على بؤس حاضرهم"[2].

وهذا يظهر انهزاميتهم ومغادرتهم للواقع الذي يتطلب التدخل والمعالجة، فالأفكار الواقعية والوضعية ليست هي دائماً ناتجة عن تلامس إشكالات الواقع، وإن كانت تتفاعل معه لغرض انتهازي ولاسيما في الوسط السياسي، لذلك "تميز اليوتوبيين عن الفلاسفة الذي مدحوا ما هو قائم أو مدحوا ما هو في طريقه إلى الولادة، باعترافهم أن النظام البرجوازي حتى في نتائجه الأخيرة، لا يلغي ولا يمكنه أن يلغي البؤس الحقيقي، على الرغم من أنه حرر الفرد من الرق[3].

في الواقع إن العصر الحديث لا يخلو من إصلاحات مهمة انسجمت مع طموح اليوتوبيين من الفلاسفة والحالمين والطامحين إلى الاصلاح، فقد قامت حركات سياسية للبحث عن علاج لبؤس الشعب، ومع سقوط الملكية وظهور "المستقلين"

---

1 المصدر نفسه، ص 71.

2 المصدر نفسه، ص 71.

3 ينظر: المصدر نفسه، 71.

بزغ الأمل في إنجاز إصلاحات جذرية، ولكن هذا الأمل كان قصيرا جدا، بسبب الانقلابات العسكرية وخيبة الأمل في تطبيق القوانين والإلتزام بمبادئ المساواة والعدالة التي تقوم عليها الحركات الإصلاحية. وفي الحقيقة هذا تاريخ يظهر انقلابات متبادلة بين الحق والباطل، مما تعطي رؤية واحدة إتجاه كل تلك الأحداث وعدم عقد الآمال عليها؛ لأن عقد الأمل والعيش فيه يعني إننا دخلنا في دائرة اليوتوبيا [1].

وبناءً على تلك الإصلاحات أو إرهاصاتها "أعلن هوبز وسبينوزا بأن الدولة هي تعبير عن المصلحة العامة - وهوركهايمر يرى إنهما كانا على حق - في نطاق أن إشباع مطالب بعض الطبقات الغنية في المجتمع والتطور السريع لمشاريعهم ساهم بالمقابل في تقدم المجتمع بمجمله. فكان يعتقد هوركهايمر إن هذاين الفيلسوفين بمعنى من المعاني من أمهر الأطباء، فكانا يصفان الدواء الضروري فوراً، حتى وإن كان ذلك يخرج في مواضع عدة. لكن- وعلى الضد منها عرف اليوتوبيون علة المصائب الإجتماعية في الاقتصاد، أعني في وجود الملكية الخاصة أولا وقبل كل شيء؛ ولقد أوقفوا الشفاء النهائي على تغيير علاقات الملكية وليس على تغيير القوانين"[2].

وهذه هي مشكلة اليوتوبيين المغادرين والذين نتحدث عن سلبية مغادرتهم في قبل المقارنة مع اليوتوبية النقدية الحاضرة، التي تتداخل مع الواقع لخدمة الناس ولتغيير الواقع كما تطمح إليه، فالترنسنتالية والذات المتعالية في التفكير المفارق ولدت نزعة بإتجاه التأمل لا بإتجاه الممارسة وهذه ما وقع بها هوركهايمر نفسه.

يقول هوركهايمر: "إن مقارنة المجتمع بجسم مريض أو سليم هي حقاً مقارنة خطرة. إنها تحول دون الرؤية الصائبة للحالة التي عليها الأمور؛ ذلك أن سعادة الجماهير العريضة وحياتها تبدو على نطاق واسع وكأنها ليست مرتبطة إلا "عضوياً" برفاهية "الكل" إن رابطة عضوية بين الفرد والمجتمع، إذ يكون خير هذا الأخير أو شره متماثلاً مع الحالة الصحية للفرد، وإن بإمكانها أن توجد في بداية القرون الوسطى في عدة مناطق معزولة من أوربا على غرار عدة أقوام بدائية ذات اقتصاد

---

1 ينظر: برنيري، ماريا لويزا، مصدر سابق، ص 189.

2 هوركهايمر، المصدر السابق، ص 72.

جماعي؛ فإنها لم تعد مقبولة في العصر الحديث. وتصاغ هذه الوقائع بلغة هيجل على أنها برانية اللحظات بالنسبة لبعضها البعض وتمزق الكل"[1].

ان تحقيق دولة عادلة في ظل الصراع بين اقتصاد الفرد واقتصاد المجموع، يعد يوتوبية مفارقة حقه، والحلول الشيوعية في هذا الأمر أثبتت فشلها وتؤكد ذلك، لأنها لا تستطيع أن تجعل حلم اليوتوبية جزءاً من النزعة الذاتية والطبيعة عند كل البشر ومن ثم نجد إن أخفاق المشروع اليوتوبي هو جزء من الطبيعة البشرية أيضاً.

لذلك "ينبغي إعادة الاعتبار للجدارة - الحضور - ولا ينبغي أن يتمتع السيئون وحدهم بكل الخيرات وهذا ما نتعلمه عندما نفتح أي كتاب من كتب اليوتوبيا، فعندما تتمكن القوانين الإقتصادية من التصرف بحرية، لن تكون القيمة أو الجدارة بل هي الصدفة المحضة التي تحدد توزيع السعادة والبؤس حسب اختلاف الحصص في الثورة. تتضمن اليوتوبيا يقيناً بأنه لا يمكن للمجتمع أن يحقق الهدف الذي حدده له الحق الطبيعي البرجوازي "تحقق مصالح الجميع" إلا إذا ألغيت قاعدته الإقتصادية أولوية المنافسة العمياء بين العديد من الإرادات الفردية، وخطط سيرورة تطور الحياة لصالح الجميع. هذه النظرية التي تربط بين علاقات الناس الإقتصادية والرخاء المادي وكذلك تطور الأخلاق والعلوم، تصل أحلام اليوتوبيين المحدثين بجمهورية أفلاطون، وتبين في الوقت نفسه أن هذه الأحلام هي على الأقل أقرب إلى الواقع من تمجيد ما هو قائم"[2].

ربما هذه تخلق مفارقة كبيرة، بين رغبة الفرد وطموحه وأفكاره اليوتوبية التي يسعى إلى انعاش المجتمع بها عبر تحويلها إلى برامج عمل وبين إستعداد المجتمع لذلك التغيير وهذا التغيير لا بد له من سلطة. فهل وجود السلطة يعمل على تحقيق ذلك الحلم دون انحراف انتهازي؟ هذا ما لم يؤكده التأريخ!.

"وكلما ازدادت مصالح الأفراد الذين يكابدون الآم النظام الإجتماعي السائد، قوة في المجتمع، إزداد عد مذهب الملكية اليوتوبي معرفة راهنة. فكان من الخطأ طبعا القفز فوق الحاضر وإهمال الإمكانيات التي يوفرها الواقع لكمال مطلق. لكنه كان من

---

1 المصدر نفسه، ص 72.

2 هوركهايمر، المصدر السابق، ص 73.

الخطأ أيضا عدم التفكير في نظام أفضل وعدم معرفة شروط وجوده. يقول كانط في نقد العقل الخالص، بصدد يوتوبيا أفلاطون: "كان من الأفضل تعميق هذه الفكرة والسعي إلى إعطائها قيمة، بدل استبعادها على إنها غير مجدية بحجة إنها في منتهى الضعف والضرر وغير قابلة للتحقق"[1].

يرى هوركهايمر إن كانط يشارك اليوتوبيين خطأهم فيما يتعلق بشروط التحقق نفسها "فإذا لم يتوصل الناس إلى تحقيق نظام إجتماعي كامل فإن ذلك يعود قبل كل شيء إلى كون "التشريع لا يأخذ الأفكار الصحيحة بالاعتبار" والمهم في نظره هو نقل هذه الأفكار الصحيحة إلى "المشرعين". يتعلق كانط أيضا بشبح مجتمع متناغم وقابل للتحقيق في أيما لحظة، شريطة أن يدرك المعنيون بجلاء ما ينبغي عمله ويرغبون فيه فعلاً. والحال أنه ليس مشرعو الحاضر، بل الجماعات التي تخوض تجربة البؤس المادي كنتيجة لموقعها في سيرورة تطور الحياة الإجتماعية لمعرفة جذور الشر التي تعد اليوتوبيا إنعكاساً لها، أو للهدف الذي به تربط الخلاص"[2].

وبصيص الأمل هذا الذي يترك بذوره كانط في مكان يوتوبي على أمل إن يزهر في يوم ما هو جوهر حلم اليوتوبيين الذين يفكرون بهذه الطريقة، فأمل السعادة والعدل والخير، أمل لا يفارق طبيعة العقل البشري ولكن لا يمكن أن يكون دستوراً!! وهذا جواب على سؤال تقدم في بداية البحث حول إمكانية تحول اليوتوبيا أو ما تؤدي إليه اليوتوبيا النقدية إلى دستور؟.

ثالثاً: الحياة اليوتوبية ومقاربة الواقع:

الحقيقة أن كل تفكير مثالي لتغيير مكان ما في هذا العالم هو تفكير يوتوبي، ولكن طبيعة المقاربة التي نتحدث عنها هو في ربط هذه الأفكار بسلطة القرار، فضلا عن تطبيقات أخرى ربما ليس لها علاقة بالسلطة والحاكم وغيره من الدوائر في دولة ما، ونعتقد إنَّ هذا فيه تصور عن طبيعة السياسة التي تعيشها أوربا اليوم والتي تتمتع بأنظمة منفتحة وليبرالية وعلى قدر من مراعاة الحقوق وتسهيل حياة البشر، ما كان

---

1 المصدر نفسه، ص 73.

2 المصدر نفسه، ص 73.

يحلم به البشر قبل مئة عام، وتحقق جزء كبير منه اليوم، وإن كان على مستوى المادة وتطبيق الأنظمة فيما لو ابتعدنا قليلاً عن الأحكام الفلسفية المتشائمة.

"لقد أعلن أنصار الحق الطبيعي، على الضد من اليوتوبيين الذين رفضوا النظام القائم، بأن الدولة البرجوازية الجديدة هي من جهة جوهرها ضمانة للخير العام وأنها تشكل أفضل تأمين على حياة مواطنيها وإنها في ذلك العصر تمثل التقدم والعدالة مباشرة. وهذا اليقين الذي تمت المحافظة عليه بصرامة فيما بعد دون مواصلة المقارنة بين الدولة الحقيقة القائمة والهدف المعلن، وانتهى بأن تحول إلى إيديولوجيا محضة. غير أن اليوتوبيا لم تمثل في البداية سوى تعبير عن طموحات عاجزة، وشعر خالص في مواجهة الدفاع الأيديولوجي عن نظام تميز أساسا بإلغاء علاقات الرق الإقطاعية، أي أنه تميز بالمنافسة الحرة"[1].

ومع ذلك فمن البديهي "أن تمسي تلك الطموحات أكثر عجزاً تدريجياً، وذلك في نطاق مكون تطور المجتمع وبنضوج شروط تغير القواعد الإجتماعية تزداد القوة القادرة على تحقيق ذلك التغير. ولقد كان من المستبعد، كما أشرنا سابقاً، إقامة إقتصاد مشترك في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ذلك أن المنافسة كانت شرطاً ضروريا لأي تطور فائق للمجتمع. وإذا كانت اليوتوبيا تهمل هذا الأمر فأنها تعجز أيضا وبنفس المقدار عن صياغة هدفها النهائي، يشكل يمكن لأي مشروع سياسي أن يُقارن به"[2].

وأن ارتباط تطور المجتمع بأفكار يوتوبية، متجاوزة لمشاكله الواقعية وباحثه في الوقت نفسه عن حلول ما ودون معالجة ما هو كآئن هو إخفاق في الفهم وتعطيل لنقدية اليوتوبيا التي يجب أن تكون شاهدة في حضورها ومغادرتها على سلبيات الواقع التي تتطلب التغيير، وهذا الأمر لا يتعلق بمجال دون آخر، لا في المجال الأخلاقي أو الاجتماعي ولا في السياسي أو الاقتصادي. كل تلك المجالات هي ترغب بتحقيق "الأفضل" الأفضل هنا هو عامل منافسة وعامل تصحيح وتجاوز وهدفية.

---

1 هوركهايمر، المصدر السابق، ص 73.

2 المصدر نفسه، ص 74.

"فاستحالة التحقيق الفوري لهذا الهدف ولنوع من المصلحة المتعلقة بتنظيم المجتمع، الأمر الذي كان اليوتوبيون يحاربونه ولا يشكل مسوغاً للتناقضات السائدة في المجتمع. فالشخص الذي يتألم في النظام الإجتماعي الجديد لا يمكنه أن يجد ملجأ له سوى في الحلم، في "الجوانية المحضة" ولهذا السبب كان الدين في تلك العصور تحديدا، جد متأصل في الطبقات الدنيا"[1].

سايكولوجية اليوتوبيا ربما تتحد بعدة مسوغات لدى الفرد الذي ينزع ذلك النزوع، ربما سببه نفسي وسطي أو عقلي مثالي أو ربما سببه ديني، وهذا ما حاولت الكنيسة والمؤسسة الدينية إن تستثمره، فالطبقات الدنيا من المجتمع هي من ترادوها اليوتوبيا بإستمرار، وذلك سبب الظلم والشعور بالدونية وتعويض هذا بحلم الرفاه والعدل اليوتوبي أو بسبب ان الطبقات الدنيا من المجتمع أكثر من غيرها تمسكا بالدين أو تأثرا به؛ لأنه غالباً ما يلبي نوازع تفكيرهم من جهة وبسبب النزعة الزهدية من جهة أخرى التي تجعل من التفكير "ما ينبغي أن يكون" متذبذباً بين يوتوبية حاضرة أو يوتوبية نقدية مفارقة.

"إن هؤلاء الأفراد – أي الطبقات الدنيا من المجتمع –هم ضحايا "روح العالم" الذي يضحي بهم من أجل هدفه السامي، ذلك أن آلامهم مرتبطة بمراحل المقارنة العضوية التي يبدو التباسها أكثر وضوحاً. فالدم الذي ينبغي أن يسيل من أجل الشفاء، وهذا الشفاء هو أيضاً ما يطمح إليه بؤسهم الخاص حالما يتخذ له شكل يوتوبيا في وضعاً اجتماعياً يمكن فيه لقوى كل شخص أن تبدل بحرية، يستوجب "نفقات صغيرة غير متوقعة" وتاريخية ذات أبعاد عالمية"[2].

هناك فرقٌ بين يوتوبيا الفقراء ويوتوبيا الأغنياء، وبين هاتين اليوتوبيتين مسافة صراع تأريخي يسعى كل منهما إلى تحقيق حلمه، فاليوتوبيا لا تقتصر على تغيير الواقع إلى الأفضل ولا الحلم بدولة مثالية فحسب، بل هي حلم يراود كل من يملك طموح التغيير، فدولة الخير والعدل والحق والسعادة والمكان الآمن، هو حلم من يفقد كل هذا، وفي المقابل يجد الأغنياء في حلمهم بإزدياد الغني زيادة الفقر في علاقة مطردة

1 هوركهايمر، المصدر السابق، ص 74.

2 المصدر نفسه، ص 74.

بين من يزداد غنى ومن يزداد فقر، وحاكم الدولة كذلك من يبحث عن سعة سلطانه وقوة حكمه يحلم بدولة واسعة وقوية وهذه أيضا على الضد من حلم الباحثين عن تغير واقع سياسي ما أو حد من نفوذ، فكلما اتسعت الدولة ضاق حلم اليوتوبيين بما يحلمون وكلما قويت الدولة بالحكم والسلطان والقسوة، ضعف حلمهم الحاضر بالتغيير من جهة وقوي حلمهم المفارق من جهة أخرى، وخيار الحضور والمغادرة يتحدد تبعا للإرادة وقوة الفكر النقدي وعزيمة المواجهة. فبين الإعتقاد بحتمية التأريخ والقدر وبين مثبطات العزيمة والعزوف وبين الإتكال على القوى الغيبية، يقع البشر ضحية صراع بين إرادتي القوة والضعف.

وبهذا "يصبح الطابع الإشكالي لكل المثاليات بما فيها مثالية هيجل، واضحاً وبديهياً. وينص فكره المثالي على أن كل واقع هو متماثلة مع الروح المطلقة، " فليست الطبيعة والتاريخ إلا أدوات تمظهر الروح والأواني التي تصطفي مجده "... وهذا التفكير لا يحمل في ذاته شيئاً ما إشكالياً فحسب بل ومرعبا أيضا: إن موت الأفراد الحقيقي والفريد الذي يحتل ذلك الموضع من المنظومة يلوح وكأنه محض وهم، أو على الأقل، يجد نفسه مبررا في نظر الجوهر الروحي الذي يبقى حياً وخالداً بعده روحاً مطلقاً أو وعياً متعالياً"[1].

لكنه حسب هوركهايمر يتعذر نظريا إعطاء أي معنى للموت إذ "إن الموت هو بالأحرى ما بين عجز كل ميتافيزيقا واهبة لمعانٍ وكل علم لا هوتي ومن المؤكد أنه من غير المعقول التفكير في التحرر من الآلام الحقيقة، التي تعد اليوتوبيا انعكاساً لها، من دون اجتياز السيرورة التي تتحكم بتلك الآلام تحديداً. لكن ليس ثمة شيء يناقض مهمة فلسفة واقعية أكثر من الحكمة التي تشعر بالرضى لكونها أقامت تلك الضرورة. إن القول بأن التاريخ قد حقق مجتمعاً أفضل، انطلاقاً من آخر أسوء، وإن بإمكان تحقيق آخر أفضل أيضا خلال مساره، وقول محق وصحيح؛ لكنه من الصحيح أيضا إن درب التاريخ يمر فوق آلام الأشخاص وبؤسهم؛ وما بين هاتين الحقيقتين توجد سلسلة كاملة من العلاقات المضيئة، لكن لا وجود لأي معنى تبريري"[2].

---

1 المصدر نفسه، ص 75.

2 المصدر نفسه، ص 75.

يقول هوركهايمر "هذه الاعتبارات الفلسفية تمنعنا من إصدار مترفع على المشاريع التي يحاول بها بعض الناس تحقيقا فورياً لليوتوبيا وإقامة العدالة المطلقة على الأرض. ففي عصر توماس مور، حاول رجل ممقوت من قبل المستشار الإنكليزي ذاته أن يحقق مشروعاً في ألمانيا، لكنه كان مشروعاً يائساً منذ البداية ووسائله غير ملائمة أبدا، ففشل. هذا الرجل هو "توماس منستر"*. إذ لم ينشأ انتظار تحقق المسيحية بعد سلسلة لا متناهية من الآلام. وأعلن أن المسيح نفسه لم يكن ليقدر على التحلي بالصبر أمام الظلم المهيمن على الأرض، ورد على علماء اللاهوت بكلام المسيح نفسه"[1].

---

* توماس منستر: (1489 – 1525) ولد منستر في قرية صغيرة من ستولبرغ في جبال هارز (ما هو الآن ساكسونيا أنهالت)، في حوالي 1489. درس توماس منستر في البداية في جامعة لايبزغ وفي وقت لاحق في جامعة فرانكفورت، على الرغم من أنه غير معروف ما درجة الأكاديمية والتي وصل إليها في نهاية المطاف. أصبح ضليع في اللغة اليونانية والعبرية واللغات اللاتينية. من صيف من 1516 إلى سقوط من 1518، وبقي في توماس منستر في Frohse، هو كلاهوتي ألماني أصبح زعيم المتمردين خلال حرب الفلاحين، ومعارض للوثر والوثرية، هزم في معركة مع أتباعه وتم إلقاء القبض عليه وعذب وقطع رأسه، اعتمد من قبل الاشتراكيين كرمز للصراع الطبقي في وقت مبرك بسبب ترقيته لمجتمع المساواة الجديدة التي تمارس تبادل السلع. حركة منستر وثورة الفلاحين شكلت موضوعا مهما في كتاب فريدريش انجلز في حرب الفلاحين في المانيا، على الرغم من نشر 95 أطروحات مارتن لوثر على 31 أكتوبر 1517 على الأرجح بدافع له بمغادرة الدير والسفر إلى فيتنبرغ. كان لديه هناك سمعة بمواجهته لوثر، اللوثريون يحتقرون منستر لأنهم إعتقدوا إنه سيس إصلاحات لوثر. وبعد فترات وجيزة في Orlamünde وJüterbog في 1519، منستر قد سافر إلى لايبزغ أن تشهد المناقشات الشهيرة بين جون إيك وأندرياس كرلستدت (27 يونيو – 3 يوليو)، وبين لوثر وإيك (4 يوليو – 14 يوليو). واصلت منستر للتحرك في كثير من الأحيان، وقبول موقف الأب المعترف في دير الراهبات في Beuditz في ديسمبر كانون الاول 1519 قبل ان يتوجه إلى تسفيكاو في عام 1520. في مايو 1520، أصبح منستر قس في تسفيكاو في ساكسونيا السفلى، وكانت له هناك مواجهة كبيرة مع سلطات الكنيسة. في عام 1521 و1522، أصبحت هناك فجوة متنامية بين لوثر ومعتقدات منستر على ما يبدو، عندما طردت السلطات تسفيكاو منسترفي أبريل 1521، فر إلى براغ. عرف بقدرته على تفسير الأحلام. قدم نفسه بوصفه دانيال جديدة لتفسير الأحلام. له اعمال أهمها: (مأساة من الأخطاء، الوحي والثورة). للمزيد رابط المقال en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Müntzer

1 هوركهايمر، المصدر السابق، ص 75.

"لقد فقد توماس منستر الصبر الذي يعد من خصائص المثالية. ومن المؤكد أن منظروا السياسة يدركون السياسة فنفذوها بأن أدنى التعبيرات الفعالة تستوجب شروطا معقدة طويلة من أجل التحقق؛ غير أن كل ذلك لم تعد باستطاعته فسح المجال لاعتزال الحكيم المتأمل. يتوجب على من ينادي بالصبر تجاه الألم والموت في نطاق ما مشروطين بمؤسسات بشرية "ألا ينسى بأن الصبر العالم الذي يقف في وجه الضرورة التاريخية هو سبب جوهري لضرورة الانتظار أيضا. إن تفسير مسار التاريخ، الذي لا يزال يتطلب الانجاز على نطاق واسع، هو بالنسبة لفلسفة التاريخ على أي حال، شيء يختلف تماماً عن التبرير المستحيل لذلك المسار"[1].

وإنَّ فقدان خصائص التفكير المثالي، ومسايرة التأريخ، والتعامل مع سنن كونية على انها جزء من المعادلة، ربما يسهم إلى حد كبير في الموازنة بين التفكير بحلول واقعية وما فوق الواقعية، هذه الموازنة هي التعامل مع الممكن أو فن الممكن لا بأدنى الممكن، فهناك شروط مؤسساتية تحول دون فرضيات مثالية وربما تتعاون معها لتحقيق الحد الآدنى منها. ولعل هذا ينطبق على بلدان تتمتع بأكثر استقرار أقتصادي وتعد من الدول المرفهة بالمقارنة مع مدن تعاني مفارقات كبيرة بين مستويات التفكير اليوتوبي سواء كان مصدره ديني أو عقلي.

فلقد "حكم نيتشه حكماً قاطعاً وهو حكم غير ناجع، عندما أشاع حذرا عاماً ضد علم التاريخ في كتابه: "في جدوى ومساوئ الدراسات التاريخية". لكن عندما يستعمل التاريخ ضد اليوتوبيا يغدو من المسموح به حينئذ الإشارة إلى بعض عبارات نيتشه، ففي حديثه عن الإعجاب بـ "قوة التاريخ" المزعومة، يكتب بأنها "تتحول علمياً في كل لحظة إلى إعجاب ساذج بالنتيجة وتؤدي إلى عبادة الوقائع. وفي صدد هذه العبادة المشتركة، يستعمل الآن هذه العبارة الأسطورية أكثر والألمانية أكثر": "أخذ الوقائع بعين الاعتبار" والحال إن من اعتاد إحناء الظهر وإمالة الرأس أمام "قوة التاريخ" لا تصدر منه سوى إشارة موافقة آلية، إيماء على الطريقة الصينية، أمام أي نوع من أنواع القوة سواء أكانت حكومة أم رأيا عاماً أم أكثرية عددية"[2].

---

1 المصدر نفسه، ص 76.

2 المصدر نفسه، ص 76.

ورغم واقعية هذا وغلبته، إلا إن التفكير اليوتوبي إذا كان يتعامل مع الواقع، ضد قوى الواقع المعارضة له بنقدية صارمة، مشخصة وساعية للتغيير، فإن هذا يعني إنها ضد مسارية التأريخ الحتمي الذي تسبب في تلك الإنحناءات العبودية لقوى سيافيزيقية وتأريخفيزيقية، عادة ما تجر الواقع لصالحها فتقلب معادلة تغييريته وثوريته إلى انكفاء على الذات في فكر يوتوبي حالم ومفارق ومغادر إلى مكان لا وجود له.

"فالفرد المعجب أو الخائف من تلك القوى غالباً ما يحرك أطرافة بمقتضى الطريقة التي تستعملها قوة ما. فلو كان كل ما حدث هو انتصار للمنطق أو للفكرة إذن، اركع على ركبتيك بسرعة، وانزل سلم النتائج بأكمله وأنت على هذه الهيئة!... يا لها من طريقة لتأمل التاريخ، يا لها من مدربة أدب! تأمل كل شيء من وجهة نظر موضوعية، وعدم الاغتياظ من أي شيء، عدم محبة أي شيء، وفهم كل شيء، كم أن ذلك يجعل المرء وديعاً وليناً... أقول إذن بأن التاريخ يعلم دائما: "كان يا ما كان" في حين أن الأخلاق بالمقابل تعلم: "لا ينبغي عليك" أو "لم يكن ينبغي عليك". وبهذه الطريقة يصبح التاريخ ملخصاً للا خلقية الفعلية"[1].

"إن نيتشه الذي قاده تطوره الفلسفي حقاً ليس إلى عبادة التاريخ البشري بل التاريخ الطبيعي "علم الأحياء" والذي وقع فعلاً في "الإعجاب أو الإكبار الساذج للنتيجة" أي، نتيجة الحيوية الخالصة، صاغ هنا فكراً عقلانياً. إن التفسير التام والمعرفة الناجزة لضرورة حدث تاريخي ما، يمكنها، بالنسبة لنا نحن الذين نفعل وننشط، أي أن يصبحا وسيلة لعقلنة التاريخ، غير أن التاريخ المعتبر "في ذاته" لا يملك عقلاً، فهو ليس "جوهراً" من أي نوع كان، ولا "روحاً" ينبغي أن ننحني أمامه، و"لا قوة"، ولكنه خلاصة مفهومية للأحداث التي تنتج عن سيرورة تطور حياة الناس الاجتماعية فلا احد هو مدعو من "التاريخ" لكي يحيا أو لكي يموت؛ إن التاريخ لا يطرح أية مهمة كما أنه لا يحل أية مهمة أيضاً. لا يوجد سوى بشر حقيقيين ينشطون ويجتازون العراقيل ويتمكنون من إنقاض الشر الفردي أو الجماعي الذي خلقوه هم أنفسهم أو خلقته قوى الطبيعة. ليست الدعوة

---

1 هوركهايمر، المصدر السابق، ص 76.

المتعلقة بالاستقلالية الحلولية للتاريخ في كائن جوهري موحد سوى ميتافيزيقة دوغمائية"[1].

وتعبير نيتشه هذا مخلص لواقعية تحاكي المثل اليوتوبية أو محاولة لمقاربة يوتوبية لحدث واقعي مما تجعل منه فكر مقبول، ينسجم مع روح التمرد والمعارضة ويرفض الحتميات الواقعة على مسار التأريخ وتاريخ القوة وطبيعة الإرادة البشرية التي لا تنسجم مع روح الإستسلام إلا في ظل ثقاميتافيزيقة تعلم الناس طاعة الإنحناء، بدل الوقوف بوجه الواقع الذي تطلب التغيير بإرادة التغيير، فالتغيير هنا واقع سواء بإرادة الفكر الثوري أم بإرادة الفكر القمعي فكلاهما له يوتوبيا تحاكي الواقع وتقاربه.

ومن ثم نستطيع أن نقول إن اليوتوبيا هي في حقيقتها تتراوح حسب الإرادة بين الحضور الرافض لثقافة الإنحناء والطاعة العمياء التي تستدعي بالبشر إلى الخضوع والخنوع وهذا ما يرفضه الفكر النقدي الذي يتحول إلى يوتوبية بديلة بوصفه فكر يبحث عن أرضية مناسبة لتطبيق تلك الأفكار التي سُميت "باللا مكانية" وبين اليوتوبية المغادرة التي تكتفي بالتفكير الحالم، لا الفكر الذي يبحث عن أصلاح وتغيير عملي لكل ما يطمح إليه الإنسان، وهذا الطموح رافق التأريخ منذ أول ظلم وقع على الإنسان والذي أخذ من جراءه يبحث عن العدل والحق والسعادة. ومن هذه التأريخية أخذ الفلاسفة يؤرخون تبعاً لصعوبة المرحلة بدايات لليوتوبيا البشرية التي اقترنت بفلسفات مادية تارة ومثالية تارة أخرى، في محاولة منهم أي الفلاسفة لوضع دستور يوتوبي يقارب الواقع لوضع معالجات حالمة بوضع أفضل. وهذه الأفضلية اليوتوبية تحدث عنها فلاسفة النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الذي وصفت فلسفتهم النقدية من قبل بيترسلوتردايك بإنها نوع من "اللاهوت السري" أي إنها متضمنة لتفكير ميتافيزيقي ويوتوبي. وهذا يتضح من خلال مواقفهم الإنعزالية والإنهزامية التي انتهى لها كل من أدورنو وهوركهايمر بعد إن شعرا بإحباط كبير نتيجة طوفان التمدية والتي جعلت من هربرت ماركيوز إن يعلن نهاية اليوتوبيا[2]،

---

1 المصدر نفسه، ص 77.

2 Herbert Marcuse, The End of Utopia, 1967. Herbert Marcuse Home page, created by H. Marcuse on 27 May 2005.

وهـذه المغـادرة اليوتوبيـة قوضـت مشـروعهم النقـدي الـذي عُقـدت الآمـال عليـه في تصـحيح كثير مـن القضـايا ذات الإشـكال الـواقعي، الـتي تحتـاج إلى يوتوبيـة حاضـرة منسجمة مع متطلبات المرحلة وتطلعات الفكـر الإصـلاحي الـذي يربط بـين النظرية والممارسة.

يوتوبيا الفن
في استاطيقا ادورنو

د. زيد عباس كريم الكبيسي

العراق – جامعة الكوفة – الاداب –فلسفة

مقدمة

من منا لم يفكر على الأقل لمرة واحدة في حياته، في أنه كم سيكون من الرائع إذا لم يكن هناك أي مرض، أو أي جريمة، أو أي فقر، من منا لم يامل على الاقل في بعضٍ من التحسن في حالة الإنسان. فالجميع يحلم بعالم أفضل، وعلى الرغم من انه لا يوجد اثنان يتفقان في نفس الرؤية والحلم بالعالم الافضل، الا ان من الإنصاف القول أن الإنسانية لديها حلم مشترك. فنحن جميعا من عرق واحد، ونحن جميعا نشترك في تجربة الحياة في القائمة على شكل من أشكال الحياة متطابقة في جوهرها العضوي الكاربوني. لذا فعلينا جميعا العمل من أجل البقاء المستمر أثناء وجودنا ضمن هذا الجوهر، وان نامل بحياة سعيدة وامنة لانفسنا ولاحبائنا.

لذلك، فالجميع لديه رغبة مشتركة للحصول على أفضل حياة يمكن بلوغها. ((يوتوبيا))هي الكلمة المستخدمة للدلالة على أفضل حياة يمكن بلوغها. ولأن كل شخص لديه رؤية فريدة خاصة به من الـ (يوتوبيا)، فاننا نصل إلى وصف مقبول نصف به اليوتوبيا بانها قدرة كل شخص على أن يكون رؤيته الخاصة من الجنة أو السعادة تسعى الإنسانية للحصول عليها. لذا لا نجد في تاريخ الفكر مفهوما واحدا محدداً بعينه لليوتوبيا، بل نجد يوتوبيات متعددة بتعدد نماذجها الفكرية.

في حين نجد ان كثير من الفلاسفة المعاصرين صرحوا بنهاية اليوتوبيا وذلك بنهاية (السرديات الكبرى) التي تنتمي اليها تلك اليوتوبيا في العصر الحديث، ويقف في مقدمة هؤلاء (جان فرانسوا ليوتار 1924-1998) حين نشر كتابه الشهير (الوضع مابعد الحداثي - تقرير حول المعرفة) عام 1979، والذي تناول فيه موضوع العلم بوصفه شكلا اوليا للمعرفة يعتمد على ما اسماه (السرديات الكبرى grand narratives)، وهي اشارة منه إلى تلك الفلسفات التي تدعي انها تتمثل الحقائق بما تحتويه من رؤى ونظريات تفسيرية شاملة لكل الظواهر الطبيعية والإنسانية.

فيرى ((انها لا تمثل الحقيقة المطلقة))[1]، لذلك يذهب (ليوتار) لما اسماه (السرديات الصغرى mini narratives)، والتي ((تمثل القابلية على تفسير الاحداث بصفة وقتية، عرضية، ظرفية وموضوعية، فهي لا تدعي العالمية والحقيقة المطلقة أو العقل التام والاستقرار، وذلك لاستحالة تحقيق الانسجام بين ما يعتقده كل فرد، وبين ما هو موجود))[2]. وحين يصرح ليوتار ب (نهاية المشاريع الفلسفية الكبرى)، فهو يقصد هنا المشاريع الثورية بالمعنى الماركسي لهذه العبارة، أي بالمعنى الذي يقترن فيه مفهوم الايديولوجا مع مفهوم اليوتوبيا، وهو المعنى الذي يشير به إلى تغيير جذري للعالم، وبداية عصر جديد، عصر تموت فيه الايديولوجيا كما تموت فيه اليوتوبيا.

وقد التقى هذا الطرح الجديد مع عدة مشاريع فلسفية معاصرة نجدها في اعمال كل من (رولان بارت Rolan berthe) و(جاك دريدا Jaque dredat) و(جاك لاكان Jaque Lacan) وغيرهم، ممن قبلوا واقعا جديدا وافكارا مغايرة لما كان سائدا من قبل، فقد اعتمدت تلك الافكار على ماهو موجود في الدراسة التجريبية للظواهر ولا تعتمد على الميتافيزيقا، وقد تدعم هذا التصور الما بعد حداثي لموت اليوتوبيا باراء عدة فلاسفة معاصرين امثال (ميشيال فوكو Michel Focault) و(جيل دولوز Jeal Doloz) والذين تتلخص اطروحاتهم في الرفض التام لشعار

1 Jean Francois Lyotard, The postmodern condition:a rapport on knowledge, Manchester university prees, , Manchester, 1984, p. 79.

2 Ipid, p. 81.

التنوير واعتباره وهما ليس الا[1]. ولعل هذا التطابق بين هذه المشاريع الما بعد حداثية والما بعد بنويوية جاء لكونها مشاريع اهتمت بالجزء على حساب الكل بعد تفكيكه، واهتمت بالفرد على اساس انه موضوع وليس ذات. فبعد سقوط جدار برلين وانتهاء الصراع الاشتراكي تبلور مفهوم (موت اليوتوبيا) بانتهاء العصر الذي يمثلها وذلك بعد ان بينت تلك الفلسفات فشل عصر الحداثة في فهم الواقع عن طريق الاعتماد على العلم والعقل بصفة مطلقة، فلم تقدم الحداثة بحسب تلك الفلسفات سوى الشعارات الوهمية قوامها العقل والعقلانية[2].

وفي المقابل نجد ان النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت إذ تتفق مع الطرح ما بعد الحداثي في الموقف من العقل والعقلانية، فانها تحيل مصطلح اليوتوبيا – إلى معناً يختلف تماما عن المعنى التقليدي المرتبط باستحالة التحقيق – إلى معنى اخر يشير إلى امكانية اليوتوبيا من التحقق. وذلك بالتأسيس لمعنى جديد لليوتوبيا يتقاطع مع معنى الايديولوجيا الذي ظل مقترنا به دائما. فقد نبه (هربرت ماركوز) إلى معنى استحالة اليوتوبيا من التحقيق في الواقع يرجع إلى سببين: يتعلق الاول منها بعدم توفر الشروط الذاتية والموضوعية الضرورية لتحقيق التحول التاريخي في مجتمع ما. اما السبب الثاني فيتعلق بمعارضة مشروع ما للقوانين الفيزيائية والبايولوجية، فمثلا فكرة الرجوع إلى فترة شباب ابدي لدى المسنين يعد امرا مستحيلا. ففي راي ماركوز ان الاستحالة بسبب مخالفة القوانين العلمية هي ما يمكن اعتباره يوتوبيا بالمعنى التقليدي أي ما يستحيل تحقيقه، اما غياب الشروط الذاتية والموضوعية اللازمة لحدوث تحول تاريخي في المجتمع فهي استحالة مؤقتة وظرفية وليست ابدية، وبالتالي تقع في حدود الامكان[3].((ان ديناميـة القـدرة الانتاجيـة – العلميـة والتكنلوجيـة – في هـذه المجتمعـات تحـرر فكـرة اليوتوبيا من سماتها الخيالية التي طالما اعتدنا ان نصف شيئا بانه يوتوبي، فلم نعد نعني

---

1 صادق الموسوي، اشكالية الحداثة في عصر ما بعد الحداثة http://www.nasiriyeh.net/adab/saladeed21sept05.htm 18/04/2006

2 محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2000م، ص 64.

3 حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركوز، دار التنوير، بيروت، ط1، 1993، ص 144.

انه يقع في (الإمكان) ولا يمكن ان يكون له مكان، بل اصبحنا نعني به انه ذلك الذي تحول دون ظهوره السلطة السائدة في المجتمعات القائمة))[1].

لذلك يذهب (ماكس هوركهايمر)الى ((انه من الممكن اثبات تحقيق اليوتوبيا في الوضع التاريخي الحالي الذي تمر به المجتمعات الحالية حيث يتمكن الإنسان من تحقيق ما كان يعتقد انه مستحيل، بفضل تطور قوى الانتاجية))[2].

وقد استطاع (يورغن هابرماس) ان يؤسس لخصوصية العلوم النقدية الاجتماعية وذلك بتحويلها من التقسيم الثنائي (علوم ذرائعية واخرى عملية) إلى تقسيم ثلاثي (علوم ذرائعية واخرى تأويلية وثالثة نقدية اجتماعية)[3]. وذلك من اجل تحديد موقع التحليل النفسي ونقد الايديولوجيا بوصفهما علوما نقدية اجتماعية. فقد كتب في القول الفلسفي للحداثة قائلاً: ((إنّ اليوتوبيا ظلّت حيّة في الخطّ الجمالي رغم نهايتها في الخط السياسي والاتيقي، فجماعة الاتيقا يتدبرون الشأن العمومي، وجماعة الاستطيقا يراهنون على الإبداع وعلى خلق خطوط مقاومة وإفلات وتحرر من أشكال العولمة والهيمنة وتحويل كل شيء إلى بضاعة))[4].

وفي الحقيقة ان توقيع نهاية اليوتوبيا في معنى الحلم بتغيير جذري للعالم قد أنجزه (ثيودور أدورنو) بإعلانه عن فشل كل أشكال المصالحات والجدليات الموجبة والأنساق السعيدة. اذن يتعلق الامر هنا بيوتوبيا محايثة للأثر الفني، فمنذ ادورنو لم يعد الفن مطالبا بتبليغ رسالة أو فكرة أو برنامج ولا مدافعا عن أيّة إيديولوجيا، بل مؤسساً لمعناً جدياً في اليوتوبيا، فإنّ اليوتوبيا في الفنّ لا تكمن في رسالة خارج عن

---

1 هربرت ماركوز، نحو التحرر (فيما وراء الإنسان ذي البعد الواحد)، ترجمة ادورد الخراط، دار الاداب، بيروت، ط1، 1972، ص 10.

2 ماكس هوركهايمر، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ترجمة مصطفى الناوي، عيون للمقالات والنشر، ط1، 1990، ص 65.

3 بول ريكور، محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2000، ص 319.

4 يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، ط1، 1995، 218.

الآثار الفنية، بل هي محايثة للفنّ نفسه، أي أنّ كل أثر فني إنّما هو وعد بالسّعادة بطريقة ما[1].

من هنا فان هذا البحث سيكون مسترشدا بسؤال اساسي واحد: هل الفن هو في سبيل التنوير ام هو شيء مجرد ترفيه؟ وما نراه وما نحاول اثباته هو، ان أدورنو لم يحاول إن يقدم موقفاً مذهبيا حول مشكلات الفن، والحكم الجمالي؛ وإنما حاول أن يستشرف آخر ممكنات تجاوز الواقع، أثناء تحليله للظاهرة الفنية. لكن ذلك يحيلنا إلى اسئلة اخرى، فهل تلك اليوتوبيا في الفن هي شيء اخر غير ما تخلقه فينا الظاهرة الفنية من رغبات واحاسيس؟ وقبل ذلك هل تمكنت استاطيقا ادورنو حقيقة من خلق وضعيات تأويليّة تسمح بالدّفاع عن فكرة اليوتوبيا في الفن ضدّ حدث نهاية اليوتوبيا؟

يوتوبيا ادورنو – نموذج مانهايم:

لعل من اهم النقاط التي تركزت عليها فلسفة ادورنو فكرته القائلة بان تاريخ العقلانية قد انتكس إلى البربرية، وان اللاعقلانية نفسها تتعلق بالعقلانية. فقد كتب في كتابه (Minima Moralia)* قائلا: ((ان مفهومنا عن الحياة تحول إلى إيديولوجيا تخفي حقيقة انه لم تعد هنالك حياة))[2]. فينظر إلى الحياة وقد سيطرت عليها غطرسة عقل الحداثة والتنوير الذي تحكمه العقلانية الاداتية بصورة شاملة المؤسسات الاقتصادية والسياسية والادارية والثقافية، فأصبحت الحياة مأسورة للتشيؤ، وانعكس هذا سلبا على الإنسان واصبح الة ليس الا في مجتمع يسوده القمع وسيطرة عقل الحداثة الاداتي[3]. وبحسب ادورنو فان ما توعد به الحداثة أو التنوير هو تحرير الإنسان

---

1 ام الزين بن شيخة، الفن واليوتوبيا/هل ثمة مستقبل في انتظارنا، على الرابط: http://www.alawan.org/article11529.html

* Minima Moralia عنوان كتاب لادورنو استخدم فيه كلمة (moralia) وهي كلمة لاتينية تعني (المعنوية) أو الافتراضية وبذا يكون عنوان الكتاب (الدنيا المعنوية، تاملات في الحياة المحطمة) وهو كتاب يجمل كل اراء ادورنو في اليوتوبيا... الباحث.

2 Theodor Adorno, Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life, trans. by E. F. N Jephcott (London: Verso, 2005), p. 15

3 Theodor Adorno, Negative Dialectics, translated by Dennis Redmon, .Oxford University Press, 2001, p. 391

من الخوف، وتأسيس سيادته من خلال التحرر من السحر في العالم، وكذلك من خلال التخلص من الاساطير، ((فهكذا نحن مغترون بالتنوير، وذلك من خلال انتصار المعرفة على اهواءنا ونزواتنا التي كانت من المفروض ان تتحقق))[1]. وبالنسبة لأدورنو فان هذا الوعد ما هو الا نزوة اخرى، وذكية ايضا. هذا الوعد يخفي خلفه واجهة العقلانية (المعرفة المتنورة) التي في حقيقتها تناقض واجهته التي تقول ((ان لا يكون هناك اي غموض في المعرفة، والتي تعني كذلك ان لا امنيات في حل ذلك الغموض. عمى المجتمع وبطانية قبول وعد التنوير شوه كلية الادراك. التنويرية توعد بال (حياة الجيدة) بينما في الحقيقة هي مثل القناع تحجب امكانيات الحياة))[2].

ويبدو ادورنو هنا متشائما جدا نظرا لنقده القاسي للعقلانية الذي اعتمد فيه على منطق سلبي تجسد في تفسير متشائم لحركة المجتمع.

كل تلك المواضيع شكلت بعض العناصر الرئيسية لأفكاره، وبدون التعمق الفكري بهذه العناصر الرئيسية سيكون من المستحيل الوصول لمستوى عالي في تخمين فلسفته بصورة عامة، وموضوع بحثنا هذا على وجه الخصوص. فمن خلال (يوتوبيا الفن) لأدورنو يمكن تصوير الفن كأداة لخلق بعدا من ابعاد الحرية المتخيلة. إذ يقدم العمل فني نفسه في الوقت الحاضر كمعارض وبالتالي يفتح الحاضر على المستقبل، فالمستقبل هو مملكة من الامل.

وهنا ينبغي الاشارة إلى ان الفن بحسب ادورنو لا يضمن بان المستقبل سيكون افضل من الحاضر. ولكن افضل شئ يمكن للفن ان يقدمه هو المساعدة في الحرب ضد مجموع الجوامد ومثيرات الحنين غير ذات المحتوى. هذا هو كل ما يستطيع الفن ان يقدمه، حتى وان يكون الفن للتجارة. وفي هذا المعنى من الفن يشير به ادورنو إلى المفهوم الكلي من يوتوبيا الفن، وهو المفهوم المرتبط بلحظة الامل الزمانية المحددة بـ (المستقبل)، وقد يتفق هذا المعنى من يوتوبيا الفن مع مفهوم اليوتوبيا في العلم، من

---

1 Theodor Adorno and Max Horkheimer, Dialectic of Enlightenment, trans. by John Cumming (London: Verso, 1997), p. 3.

2 Ibid. p. 3

حيث ان العلماء ((لديهم شيء مشترك واحد على الاقل: الامل لعالم افضل))[1].
لكن بالنسبة لادرنو الامل هو دائما سيكون شيء سلبي، لان الآمال سوف لن تسمح لنفسها ان تبرر المفاهيم الساذجة كالإنسانية والتكنولوجية وغيرها. ربما ان مثل هذه الفكرة عن الامل الاجتماعي تكون قريبة من التي سماها نيكولاس سميث ((الامل غير المقارن))[2]. لذلك فان مفهومنا عن يوتوبيا ادورنو سيكون قاصرا نسبيا لألتقاط ماهية الامل، اذا لم نعمد قبل ذلك إلى التقاط ماهية ونموذج اليوتوبيا الذي احتذاه ادورنو.

فمن المهم ان نعلم ان ادورنو لا يضع اليوتوبيا في الضد مع العلم شانه في ذلك شان ماركس الذي لم يجعل الايديولوجيا على الضد من العلم، ولكنه يتبنى موقف (كارل مانهايم) في جعل اليوتوبيا والايديولوجيا من المصطلحات المتضادة. ولعل مقاربتنا ليوتوبيا ادورنو مع نموذج مانهايم تاتي من تقديم مانهايم لمعايير شكلية لليوتوبيا في كتابه (الايديولوجيا واليوتوبيا/مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة)، وهي معايير يقدم من خلالها وصفا ليوتوبيات ملموسة[3]. فيرى مانهايم في الفصل الرابع من كتابه ((ان اليوتوبيا حالة ذهنية تتكون عندما تتعارض مع حالة الامر الواقع الذي تحدث فيه.. ويتضح هذا التنافر دائما في كون هذه الحالة الذهنية، في الخبرة والفكر والممارسة، متوجهة نحو اشياء غير موجودة في الوضع الواقعي. وعلى كل حال، لا يجوز لنا ان نخلع الصفة اليوتوبية على كل حالة ذهنية متعارضة مع الوضع المباشر ومتعالية عليه لانها بهذا المعنى ستكون حالة ذهنية - تبتعد عن الامر الواقع -.... اننا سنمنح الصفة اليوتوبية فقط لتلك التوجهات المتعالية على الامر الواقع والتي تميل حين تتحول إلى سلوك، إلى تحطيم نظام الاشياء السائد حينذاك تحطيما جزئيا أو كليا))[4].
وهنا يقدم مانهايم معياران شكليان لليوتوبيا، وهما بالمقابل يوفران قانوني الايديولوجيا،

1 Nicholas H. Smith, “Hope and Critical Theory, ” in Critical Horizons, 2005, p. 45
2 Ibid., p. 61.
3 بول ريكور، محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2002، ص 251.
4 المصدر نفسه، ص 251.

المعيار الاول الذي تشترك فيه اليوتوبيا مع الايديولوجيا، هو ضرب من اللاتطابق – عدم التوافق مع حالة الواقع الذي تحدث فيه. وما يرمي اليه هذا المعيار هو التأكيد على الافكار والمصالح التي تكون (متعالية واقعيا)[1]. هذه الافكار ليست متعالية بمعنى فلسفة في التعالي، ولكنها متعالية قياسا بحالة الواقع الراهنة.

وهنا نجد انفسنا امام لغز– كما هو الحال مع ادورنو– يكمن في تعريف ما هو الواقع بالضبط؟ فنحن لكي نقيس حالة اللاتطابق في الواقع، يجب ان نمتلك قبلا مفهوما للواقع، وهذا المفهوم للواقع سوف يكون جزءا من الاطار التقويمي، وهو ما يعيدنا إلى نفس الدائرة مرة اخرى. اما المعيار الثاني لليوتوبيا فهو المعيار الأكثر حسما في مقاربتنا هذه، اذ يعرف مانهايم اليوتوبيا بانها (تميل إلى تدمير اما جزئي أو كلي لنظام الاشياء السائدة في زمنها)[2].

واذا ما نظرنا بتمعن في هذين المعيارين، فاننا نرى ان اهتمام مانهايم في الفصل بين الايديولوجيا واليوتوبيا ينصب على التفاعل بين هذين المعيارين. فيضع عقم الايديولوجيا على الضد من خصوبة اليوتوبيا، فالاخيرة قادرة على التغيير، والقدرة على التغيير هي التي توفر معيار ذلك[3]. ففي المعيار الاول (اللاتطابق)، ينطوي موقف مانهايم على السؤال عن ماهية الوجود الواقعي وحالة تطابقه المعرفية والتاريخية والسوسيولوجية[4]. وعن ذات المعيار اللاتطابقي للواقع ذهب ادورنو إلى القول: ((أن العقل مختلف عن الواقع، ورغم ذلك فهو لحظه من لحظاته، أنه جذره التاريخي، الذي صار قاعدة مميزة وشرطاً له، قوة تهدف إلى الحفاظ على الحياة وبقاء النوع، فإذا انفصلت هذه القوة ذات مرة وتنافرت مع الواقع؛ فأنها سوف تتحول إلى النقيض الآخر. وإذا لم يحمل العقل هذه الصفة الزائلة فأنه يصبح في هذه الحالة مماثلاً للواقع ومغايراً له في الوقت نفسه، أي انه يصبح دياليكتيكيا حسب منهجه الخاص. وكلما

1 كارل مانهايم، الايديولوجيا واليوتوبيا/مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، الكويت، ط1، 1980، ص 248.

2 المصدر نفسه، ص 247.

3 بول ريكور، محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، مصدر سابق، ص 254.

4 كارل مانهايم، الايديولوجيا واليوتوبيا/مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، مصدر سابق، ص 249.

جعل العقل نفسه نقيضاً مطلقا للواقع في ظل هذا الديالكتيك، فأنه يمعن أكثر في صياغة غريزة الحفاظ على النوع المشوشة المضطربة، فالعقل بوصفه انعكاسا لطبيعة الوجود الواقعي وحده، يعتبر ذاته حالة فوق هذا الوجود))[1] . فيصبح قوة مسيطرة تخدم القوة الشمولية في المجتمع الصناعي والذي ((يتجسد في قدرة الصنف الحاكم لإبقاء منطق الهيمنة))[2]. وتلك هي اشارة ادورنو لحالة تعالي العقل واقعيا، والتي رأيناها من قبل عند مانهايم، عندما قدم جدله الخاص بالطبيعة المتعالية واقعيا للايديولوجيات، فيرى ان ((الايديولوجيات هي الافكار المتعالية واقعيا والتي لا تنجح على الاطلاق في تحقيق مضامينها المستهدفة، وعلى الرغم من انها تحمل في الغالب دوافع حسنة النية في توجيه سلوك الفرد الذاتي، الا ان معانيها تتشوه في الاعم الاغلب عندما تتجسد فعليا في الممارسة))[3].

وما نلاحظه هنا هو تشخيص اللاتطابق الواقعي في الايديولوجيا من حيث انها الافكار المتعالية المتبناة والغير قادرة على تغيير النظام القائم. ولما كانت العقلية الايديولوجية تفترض استحالة التغيير، اما لانها تقبل انظمة التبرير التي تفسر اللاتطابق، أو لان اللاتطابق قد اخفي بواسطة عوامل تتراوح بين الخداع اللاواعي والكذبة الواعية. فان التغيير يظهر في منح اليوتوبيا صفة قابلية التحقق، وتلك القابلية يحددها المعيار الثاني لـ (مانهايم) وهو الميل إلى التهديم الكلي أو الجزئي للنظام السائد للاشياء، وعليه وبحسب معايير مانهايم، ليست كل اليوتوبيات يمكنها ان تحمل هذه الصفة، ولكنها فقط تلك اليوتوبيا النسبية التي تقترحها سوسيولوجيا المعرفة[4]، والتي تحمل في طياتها طابع سلبي يستند على النقد الذي يقدمه العقل اليوتوبي[5].

فنرى (أدورنو) وقد قدم نظريتة في الإستطيقا، فانه اراد منها الانفلات من اسر العقل الأداتي، الذي يحكمه منطق السيطرة على الناس من خلال المؤسسات

---

1 Theodor Adorno and Max Horkheimer, Dialectic of Enlightenment, Op., cit. p. 75.

2 Max Horkhimr, The Eclipse of Reason, the cnotinunm publishing corporation, Now York, 1992, p. 121.

3 كارل مانهايم، الايديولوجيا واليوتوبيا، مصدر سابق، ص 249.

4 المصدر نفسه، ص 250.

5 بول ريكور، محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، مصدر سابق، 257.

الاقتصادية والسياسية والإدارية، التي تشبه الآت الهائلة. يحاول الناس أن يكيفوا أنفسهم معها، وبهذا يتمثل الفن عنده خلاصا من هذا الوضع الذي يعيشه هؤلاء الناس. لذا يشكل الفن البعد الذي يمكن من خلاله إنقاذهم ونقلهم إلى وضع إنساني جديد مغاير لما هو قائم في مقابل العقلنة الأداتية ذات الطابع الشمولي أو الكلي الذي يوصفه باللاحقيقة[1]. ولكن على الفن بحسب (أدورنو) ان ((يتسم بصفة هدامة تتحدى الوضع القائم أو تعززه، بخلاف المنتجات التي تكتفي بالتعبير عن هذا الوضع القائم، أو تعززه. غير أن ما يبديه الفن من التحدي، ليس مجرد سخط واحتجاج على العصر، أو إعلان وقوف مع هذا وضد ذلك))[2]، فالمخيلة ترفض الالتزام بحدود ما يفرضه مبدأ الواقع. وهذا ما يعطي للرفض الجمالي بعده النقدي... وأن الفلسفة تقوم بوظيفة نقدية، فإن للفن كذلك ممارسة نقدية واحتجاج عما هو موجود وتعال عن هيمنة العقل، فالفلسفة تتوحد مع الفن حينما تعبر عن قوة الشغف))[3]. وعليه لم يبق للنظرية النقدية عند ادورنو إلا الأفق اليوتوبي، والرفض العظيم، داعية الإنسان الغربي الحديث إلى الخروج من شرنقته المحاطة بكل عناصر الاستلاب التي تفرزها ثقافة الخطاب المنغلق والمجتمع الذي تحكمه العقلانية الأداتية إلى الارتقاء في هامشية تتخذ من الفن أفقها الوحيد لممارسة النقد، ومن الجمال وسيلة للاعتراض عن قيم الثقافة السائدة[4].

فنرى ان يوتوبيا الفن لادورنو اضاءت العنصر الاساس لمقولة للفن للمجتمع. مبتعدة بها عن كونها وسيلة التوفيق بين التناقضات الداخلية للمجتمع، إلى ان الفن يشارك في الجدلية الدراماتيكية للمجتمع والثقافة، الفن كما نقرأه عن ادورنو يميز نفسه كنتاج لهذه الجدلية وكنتيجة لها، فانه يجهز نفسه لثقافة مضادة لثقافة واسعة القبول.

---

1 كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2010، ص 96.

2 آلن هاو، النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)، ترجمة ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، دمشق، بلا سنة طبع، ص 138.

3 محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة – نموذج هابرماس، دارافريقا الشرق، بيروت، ط2، 1998، ص 44.

4 المصدر نفسه، ص 46.

لحد الان يبقى الفن عند ادورنو سلبياً، وانه فقط من خلال هذه السلبية يستطيع الهروب من المعرفة المتفائلة الساذجة وصناعة الثقافة. وبهذا الحس السلبي يصبح الفن انتقاماً من المعرفة الايجابية التي اخذت المنحة من قبل مصنع الثقافة بوصفه راعياً لها. ونظرا لان الفن يقدم نفسه بوصفه يوتوبيا ناقدة لهذه الايديولوجيا، فانه بهذه الشاكلة يصبح الوحي الحقيقي لوضع المجتمع البائس المرير. لذا ومع كل ذلك فاننا لا نرى ادورنو كان سريعا في اداء قفزة في مفهوم اليوتوبيا بالشكل الذي يشير إلى التصوير الكلي الساذج للمدينة الفاظلة، لان فلسفة ادورنو كانت وستبقى سلبية، لذا فان مفهوم اليوتوبيا عند ادورنو يبقى نسبيا (يتوظف به نموذج مانهايم لليوتوبيا) النسبية الوسطية بين المدينة الفاظلة والمدينة البائسة.

استاطيقا ادورنو في ظل ثقافة محطمة:

يبدو ان علاقة ومفهوم ادورنو بالجماليات غريبة. فقد تدرب في حياته على التلحين الكلاسيكي، وكان ضليعا في الموسيقى الحديثة التقليدية والتقنية. ولكنه في نفس الوقت كان يعتبر من المعاصرين في هذا المجال. لذلك فان مفهومه عن علم الجمال لم يكن بأي حال من الاحوال ساذجا وبعيدا عن الممارسة الحرفية للفن.

ولقد كتب في الثقافة قائلا: ((ان الميزات التي اكتسبتها كلمة (الثقافة) – بعد صعود البرجوازية إلى السلطة السياسة– سمحت بنهوض طبقة تحقق اهدافها في الاقتصاد والادارة))[1]. فتمثل صناعة الثقافة بحسب (أدورنو) قوة مدمرة في حقيقتها المعرفية والسوسيولوجية، لأننا نهمل طبيعة صناعة الثقافة، وهذا يعني الخضوع للإيديولوجيا، التي تفسد عملها، وتبنى أساساً لهيمنة السوق ووثنية السلعة[2].

---

1 Theodor Adorno, "Theory of Pseudo-Culture, " quoted in Alex Thomson, Adorno: A Guide for the Perplexed (London: Continuum, .2006), p. 77

2 حنفاوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2007، ص 40.

وفي هذا المعنى اصبحت المصانع بوجه خاص متطفلة على الفن كما كانت متطفلة على الثقافة. ادورنو يخبرنا بانه ((لا يمكن لنصف شخص حساس ان يتغلب على الانزعاج الناتج عن وعيه الثقافي الذي هو حقا يُدار عنه))[1].

وهنا يربط (أدورنو) ثقافة الجماهير بالعامل الاقتصادي الذي تسيطر عليه المؤسسات السياسية والتي تقوم على هيمنة القيمة التبادلية وسيطرة الرأسمالية في احتكار السلطة. إذ أنها هي التي تشكل الأذواق وما تفضله الجماهير، وهي بهذا تقولب وعيهم وتوجه الرغبات نحو الحاجات المزيفة. ولذلك تعمل على طرد الحاجات الصحيحة والحقيقة، والنظريات أو المفاهيم البديلة والراديكالية، إنها فعالة جداً في عمل ذلك حتى أن الناس لا يدركون ما الذي يجري. إن صناعة الثقافة تدمج مستهلكيها من الأعلى عمداً، إنها تقتحم كلاً من مجالي الثقافة الرفيعة والثقافة الهابطة ولأضرار بهما بدمجهما بعد أن كانا منفصلين منذ آلاف السنين، فجدية الفن الرفيع تحطم في المضاربة بفعاليته، وجدية الهابط تتلاشى بقيود الحضارة الاستهلاكية[2].

وان النتائج النهائية لذالك هي ((ان الثقافة سوف تعاني من التحطم عندما تخطط أو تدار من قبل جهة ما))[3]. وإلى اكثر من ذلك يذهب ادورنو إلى ان كل ما هو ((ثقافة سوف تزال من قبل الضرورة العارية للحياة. اذ انها في هذه الحالة تتجه نحو تطوير طابع صنمي بشكل مرضي))[4]. ولعل تحليل ادورنو للثقافة يشبه في مضمونه ذلك التحليل الماركسي لصنمية السلعة، حيث يتم الخلط بين القيمة التبادلية للبضائع التي هي نتاج خالص للثقافة، والصفة الموضوعية، مثلما أن الصفات الميثولوجية لصنم ديني، يفترض أنها موجودة فيه بشكل عام. يعيد الفكر التنويري إنتاج هذا التركيب ألصنمي طالما أنه يفترض، أن خطواته التحليلية تفسر مباشرة تركيبات أساسية في

---

1 Theodor Adorno, The Culture Industry(London: Routledge, 1991), p. 108.

2 Martin. Jay, The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research, University of California Press, Berkeley, 1996, p. 216.

3 Ibid., p. 108.

4 Ibid., p. 109.

الواقع الموضوعي. ويفترض العلم أن المفهوم حتى عندما يمكن اختزاله إلى تعبير رياضي يحيط بموضوعه بشكل معين. يمكنه عندئذ التقدم ليتلاعب بموضوعه، سواء عن طريق التطور العقلاني للتكنولوجيا الصناعية... أو عن طريق تطبيق العقل الأداتي في إدارة البشر والحياة الاجتماعية وعلى هذا الأساس، يقدم (أدورنو) احتجاجا صارماً ضد الحداثة المزعومة بتنوع الثقافات، التي جاءت باسم (العقلانية الأداتية) والتي هيمنت على المجتمعات الحديثة بوصفها امتداداً للنظام الرأسمالي، شكلت فيما بعد نوع من الإيديولوجيا جاءت باسم تحرير الفرد من الميثولوجيا، والتي أصبحت في حد ذاتها تمثل علاقة هيمنة أو تسلط وتفوق أيديولوجي[1].

في حين أن (أدورنو) يجد أن هذه الهيمنة التي سيطرت على كل ثقافات المجتمع، انعكست بالنتيجة سلباً على الفرد، وفرضت عليهم فرضاً مما أدى بهم لترحيب بها من دون أن يدركوا مساوئها عليهم وأدى ذلك إلى تسويق العلاقات البشرية، إذ انفجرت المؤسسات الكبرى، مثال ذلك، العائلة التي تضم الأفراد وتمنحهم معنى لوجودهم، وذلك تحت تأثير عالم العمل وروح التنافس، وهي لا تستطيع حمايتهم من الجمهور العام، الذي يغزو متطلباته كل مناطق الوجود بما فيها مناطق الطفولة، ومناطق اللهو، والراحة، مما أدى ذلك بحسب (أدورنو) إلى عواقب وخيمة على الفرد، والتي ادت بدورها إلى خيبة الأمل، فيقول (أدورنو) في هذا الصدد: ((إن الذوبان الحالي للثقافة والتسلية لا يؤدي فقط إلى فساد الثقافة بل إلى جعل التسلية أمرا ثقافياً بالقوة. أما الأسباب فتعود إلى أنه لا نفاذ لنا إلا إلى إنتاجاته، والتي هي السينما والراديو. ففي عصر التوسع الليبرالي راح اللهو يتغذى من إيمان لا يتزعزع بالمستقبل: فالأشياء ستبقى هكذا بل ستكون أحسن فيما بعد أما أيامنا فإن هذا الإيمان قد صار أكثر التصاقاً بالعقل: لقد صار أكثر رهافة بحيث تضيع كل هدفية ولم يعد إلا هذا العمق المذهب لضوء سحري يطلق خلف الواقع... فلا حدود توضع على تقدم ثقافي من هذا النوع))[2]. وعليه أصبح الفرد الغربي،

---

1 محمد جواد أبو القاسمي، نظرية الثقافة، ترجمة حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، بلا ط، ص 69.

2 Theodor Adorno and Max Horkheimer, Dialectic of Enlightenment op., cit, p. 132.

متجهاً نحو الاستهلاك، لأنه مجبر بسبب تقنيات الإنتاج الجماهيري. فالمزارعين والحرفين من الطبقات الوسطى، والباعة، وربات البيوت، وأصحاب المحلات الصناعية الصغيرة، كانوا هم أنصار للطبيعة المقمعة وضحايا العقل الأداتي[1]. فلم يعد هناك تمايز بين الأفراد على أساس الجنس أو موقعهم من عملية الإنتاج، ونتيجة لهذا اختفى الطابع الفردي، الذي يميز خصوصية الإنسان، وأصبح الكل مجبر على تبني ثقافة السلع، فالأفراد في حياتهم اليومية، يتبعون القيم الثقافية السائدة، والتي لا يمكن إنتاج الحياة إلا من خلالها. فينظر للإنسان كسلعة واحتياجاته هي سلع أيضاً[2].
فمثلا في حالة الموسيقى. كتب ادورنو: ((ان وعي كتلة من المستمعين كفاية لتصنيم الموسيقى. لكن اذا حاول شخص (تأكيد) طابع الصنم بالموسيقى بالتحقيق من ردة فعل المستمعين.......... (ردة فعل المستمعين اللاواعية والمحجوبة بشكل كبير جدا)، فان تقديرهم الواعي يكون موجها حصرا إلى فئات الصنم المهيمنة، التي ستوجه اي جواب للشخص المتلقي بشكل يتفق مقدما مع الطابع السطحي لتلك الاعمال الموسيقية))[3].

وهذه هي الطريقة التي يصف بها ادورنو طرق الانسياق التي غرستها مصانع الثقافة لمستهلكي الموسيقى. فالطابع التصنيمي للموسيقى الحديثة اتصف بحسب ادورنو بـ ((انحدار مستوى الاستماع))، ولا يعني بذلك الارتداد إلى الحالة السابقة، ولكن يعني به التوقف ((عند مرحلة الطفولة))[4]. وما يريد قوله هنا، ان الموسيقى الحديثة المتقدمة ظلت راكدة بسبب ماكنة الاعمال التجارية، أو ما يسميه بـ (مصنع الموسيقى) أو (مظهر الاعمال التجارية). فالموسيقى مثلها مثل اي نوع من انواع الفن يتم تصنيعها للعديد من الاستهلاكات. وبهذا المعنى يتم تقنين الثقافة إلى مجرد ترفيه. فيذهب في كتاب فلسفة الموسيقى الحديثة إلى ((الانتقال إلى التصنيع المحسوب للموسيقى كمادة انتاجية كبيرة أُتُخِذُ كطريق اهم من اي عملية مماثلة في الادب أو

---

1 Max Horkhimr, The Eclipse of Reason, op., cit, p. 121.

2 رمضان بسطاويسي محمد، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت -أدورنو نموذجاً، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1998، ص 99.

3 Theodor Adorno, The Culture Industry, op., cit., p. 45.

4 Ibid., p. 46

الفنون الجميلة. ان العنصر اللامفهومي واللاموضوعي في الموسيقى (منذ شوبنهاور) شكل طريقا لاستئناف الموسيقى لا بوصفها نتاجا للفلسفة اللاعقلانية، ولكنها فقط ادت إلى التشدد في عقلية السوق. هذا الحال بقي إلى ان بدأ عصر الافلام الصوتية والراديو والاعلانات الغنائية الذي كان يصدر بمنطق الاعمال التجارية العالمية اللاعقلانية))[1].

وبالنسبة لادورنو كان هذا نتيجة لتطوير الفكر الاحتكاري وسيلةً لتوزيع بضائع هذه الثقافة، من هنا فان مصنع الثقافة اسسه نفسه كمنظومة، و((انه كذلك اكتسب قوه على كل ما هو ليس منفق جماليا))[2]. وهذا هو الجديد في الطرق الملتوية و(الانسياق) الذي تحدث عنه ادورنو، وكذلك الانحراف عن قواعد الموسيقى والخضوع لمنطق المصنع. وهذه هي نتائج الانسياق إلى الاستماع الارتدادي. الاستماع الارتدادي الذي يربط الانتاج بمكائن التوزيع، وبالذات الاعلانات التسويقية...... ولا شيء سيبقى للوعي سوى الاستسلام للقوى الهائلة للاعلانات التسويقية للبضائع وشراء السلام الروحي عن طريق فرض السلع ما يخصها حرفيا[3].

ان القوه الساحقة للرموز والصور في الاعلانات هي قوه خفية لوجه من اوجه الهيمنة. الفن التسويقي – في هذه الحالة من موسيقى– ما هو الا جزء من الشمولية المائلة إلى ثقافة مصانع الثقافة، للثقافة التي تختم نفس الاختام لكل شيئ[4]. ففي حالة معينة للفن ينتج تسويقه حاجة مصطنعة في المستهلكين، ولذلك تحيل الفن إلى مجرد حالة للترفيه. فمصنع الثقافة ليس فقط يقوض من استقلالية الفن ولكن ايضا يستأصل منطقه الداخلي. بل ان مصنع الثقافة يفرض على العمل الفني منطقاً خارجياً يتمثل في مصطلحي (التقييس) و(الترشيد)[5]. فيتم توحيد العمل الفني وفقا لما هو مألوف للمستهلكين، والألفة التي قد تم تحديدها مسبقا من قبل صناعة

1 Theodor Adorno, Philosophy of Modern Music, trans. by Anne G. .V. Blomster (New York: Continuum, 2003), p. 5. Mitchell and Wesley

2 Ibid., p. 6

3 Adorno, Culture Industry, op., cit, p. 47-48

4 .Adorno and Horkheimer, Dialectic of Enlightenment, op., cit, p. 120

5 :Adorno, Culture Industry, op., cit, p100

الثقافة نفسها، وغالبية أفلام هوليوود هي نموذج من هذا القبيل. وعملية التوزيع يجب ان تتم بعقلانية- التقييس، اذ ان تقنية مصنع الثقافة منذ البداية هي واحدة من التوزيع ومكائن اعادة الانتاج[1]. وكل هذا قد شوهد في الانتاج الزمني لفيلم شفرة دافنشي - من فكرته إلى توزيعه في الاعلام عن طريق دور السينما أو اقراص الدي في دي. وهي جزء لا يتجزأ من (وسائل الاعلام الضجيج)، فالتعبئة تاتي من مختلف وسائل الإعلام (إذ تتراوح الخزعبلات من النشرات واللوحات الإعلانية، والتلفزيون، والإذاعة، والإنترنت، وصولا إلى نغمات الجوال) وإنتاج المنتجات التي تهدف إلى تعزيز فيلم (بدءا من القمصان والقبعات، وصولا إلى الصودا كوب ماكدونالدز مع سوبرمان أو حرب النجوم، والحروف المطبوعة عليها!). لذلك فان هذا الشكل من اشكال الهيمنة بالنسبة لادورنو لهو غريب جدا. فمن ناحية قال انه يحمل على صناعة الثقافة باعتبارها آلية شمولية للتحكم من خلال إنتاج التكنولوجية، واحتياج التكرار، إذ ان ((المنطق التكنولوجي هو الأساس المنطقي للهيمنة نفسها))[2]. ومن ناحية أخرى فان أدورنو لا يعتقد أن المستهلكين هم ببساطة مخدوعين من قبل صناعة الثقافة. فقد كتب ادرنو ((إن مفهوم النظام يتشكل دائما من مطابقة مصنع الثقافة مع تلك الحالة الراهنة للبشر))[3]. وأنه ((إذا كان يضمن لهم حالة الإشباع لم هو أكثر زوال، فانهم يرغبون في الخداع الذي هو مع ذلك شفافية لهم))[4]. فالغرابة هنا في تماثل هذا الشكل من الهيمنة، فإنه يدفع الغريزة المرضية من جانب المستهلكين لرغبة الخداع (وبهذا المعنى فان مصنع الثقافة كان ناجحا في قهر الواقع من خلال اللعب على غرائزنا!). وكأيديولوجية اصبحت صناعة الثقافة شكلا جديدا من أشكال الدين أو البوب الدين، بل شُرِعت من قبل ((الدستور الروحي للجماهير))[5]، وذلك بوعدها بتوفير معايير التوجه لتنظيم عالم فوضوي[6]. فيجد (أدورنو) أن التوجه

1 Ibid., p. 101.

2 Adorno and Horkheimer, Dialectic of Enlightenment, op., cit, p. 121.

3 Adorno, Culture Industry, op., cit, p. 104.

4 Ibid., 103

5 Theodor Adorno, The Culture Industry.op., cit, p. 102

6 Ibid., p. 103

نحو الأفق-الإستطيقي، خير وسيلة يعبر بها الإنسان عن حريته امام العقل الاداتي في عقل آخر أستطيقي[1].

الدور الحاسم للفن:

كان المبرر الرئيسي لتحول (أدورنو) نحو المجال الاستطيقي، هو عجز النظرية النقدية في أن تصمد امام العقلانية الأداتية، والتي اتحدت مع مبدأ السلطة وهو الامر الذي أدى إلى القتل والدمار، مما حفزه إلى أن يتجه نحو عقل آخر، يمكن للإنسان من خلاله أن يتحرر من قيود العقل الأداتي الصارمة. فنراه قد: ((استحضر العمل الفني لمساعدة النظرية النقدية على الخروج من عجزها، مادامت لا تستطيع بمقولاتها أن تفسد السحر الإيديولوجي الذي وقعت في أسره. فالوهم الجمالي هو الوهم الوحيد الذي لا يستطيع الكذب، لأنه منذ البداية لا يتظاهر بشيء آخر))[2]. وهو بذلك قد نحى منحى (شوبنهاور) الذي وجد في الفن السعادة الإنسانية، فالجانب الجمالي بحسب (شوبنهاور) هو ظاهرة من ظواهر الذهن، الذي يعتمد على الخصائص الميزة للفرد الذي يدركه، لكنها ظاهرة تكون لافتة في اكتمالها وتوفيقها أو هارمونيتها، والجمال محرر أو مطهر للعقل، فهو يسمو بنا إلى لحظة تعلو على قيود الرغبة، وتتجاوز حدود الإشباع، وهما الرغبة والإشباع من الشروط الملازمة والمألوفة في الحياة العادية. فمن خلال الفن تجد الإرادة الإنسانية[3]. والفن بحسب ادورنو هو الممارسة الوحيدة لتخلص من قبضة التشيؤ والعقل الأداتي فيقول في هذا الصدد: ((أن الفن هو مجال الحرية))[4]. لكنه لا يحاول هنا إن يقدم موقفاً مذهبياً على مشكلات الفن، والحكم الجمالي، وإنما يحاول أن يستشرف آخر ممكنات تجاوز

---

1 عبد العالي معزوز، جماليات الحداثة (أدورنو ومدرسة فرانكفورت)، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2011، ص 42.

2 روديجر بونبر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار الشؤون الثقافية، بغداد، بلا ط، 1987، ص 251.

3 شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي (دراسة في سيكولوجية التذوق الفني)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد (267)، بلاط، 2001، ص 112.

4 Theodor Adorno, Aesthetic Theory, trans. by Robert Hullot -Kentor Continuum, 2004, p. 209. (London

الواقع، أثناء تحليله للظاهرة الفنية[1]. لذا يتجه في دراسته نحو تحليل العمل الفني ذاته ومادته وتقنيته، قاصداً تلك الأغراض التي تعد جزءاً لا يتجزأ من عمل بعينه[2]، مبتدئا من دراسة الفن الذي يهدف إلى سلب الطابع المقدس، الذي أضفاه الإنسان على الواقع، الذي أدى بالإنسان إلى سلب حريته ومن ثم تشيؤه.

لكن الفن في حد ذاته هو متناقض. فمن جهة فان الفن كان دائما عرضة للاستغلال من صناعة الثقافة، بينما من ناحية أخرى، فان أدورنو يعتقد أن الفن يلعب دورا هاما جدا في تشخيص طبيعة وظيفة الواقع البحتة (المختلة وظيفيا بالاصل). فبالعودة إلى مفهوم أدورنو عن صناعة الثقافة أعلاه، والذي يدفع ويحافظ على الانسياقات المرضية. ((فان قوة أيديولوجيا صناعة الثقافة تكمن في ان المطابقة هي التي حلت محل الوعي))[3]. وربما كان هذا هو الخطر الأكبر فيما يراه ادورنو والذي تطرحه علينا صناعة الثقافة. فلا يوجد أذىً جسدياً مباشراً اكثر من الذي يدخل الجماهير حالة من الغيبوبة، وهو الضرر الذي ينتج عن عدم التشكك من منتج الثقافة المصنعة. لذا فان الدور الحاسم للفن هو اكثر من مجرد الترفيه، فالفن عند أدورنو أن لديه محتواً صادقاً. بل اكثر من ذلك له طابع جدلي من حيث ان الفن هو نتاج المجتمع. لذلك فهو فلسفة. وعليه ينبغي علينا، أن نواصل هذه الفكرة بعناية فائقة. لكي نميز بين العمل الفني، والحقيقة الفلسفية، لان العمل الفني قد طرح كقضية فلسفية، على مدى تاريخ الفلسفة، أي منذ نشأتها مع الإغريق إلى الآن. ولم يستطع الفلاسفة مناقشة نمط وجود الإعمال الفنية إلا بعد أن حسموا في مرتبة الفن، أثناء إجاباتهم على الأسئلة التالية: ما هو العمل الفني؟ هل هناك حقيقة خاصة به؟ هل يعد محاكاة للأشياء وللمشاعر وللحالات؟ أم أنه يعبر عنها بطريقته؟ وما الذي يريده الفن في آخر المطاف؟ فهذه الأسئلة جميعها، تندرج ضمن إشكالية

---

1 رمضان بسطاويسي محمد، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت -أدورنو نموذجاً، مصدر سابق، ص 123.

2 ك. نلوولف. ك. نوريس، ج. إوزبورن، موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي "المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية"، ترجمة اسماعيل عبد الغني ج9، العدد 919، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص 186.

3 Theodor Adorno, The Culture Industry.op., cit, p. 104.

مركزية وهي علاقة الفن بالحقيقة، هذه العلاقة التي دفعت أفلاطون إلى إدانة الفن، ووضعه في أسفل مراتب الإنتاج الفكري. فالعمل الفني لديه مصطنع وخادع، أنه مظهر المظهر ويوجد في المرتبة الثالثة من حيث علاقته بالحقيقة. في حين جعل هيجل من الفن محاكاة للعالم المحسوس، يمثل المظهر المشوه المخدوع، فعلى العكس من (أفلاطون) فقد أعاد هيجل صياغة جديدة لفلسفة الفن، فيعتبر أن فلسفة الفن أو الجمال ما هي الأ تجسيد لفكرة الحقيقة أو الروح أو المطلق وأن الفن هو أحد الأشكال الكلية للعقل، لكنه ليس شغله النهائي. فالفلسفة هي الشكل النهائي للعقل، أو هي غايته القصوى، وما الفن سوى خطوة سابقة في طريق العقل نحو الحقيقة[1]، بمعنى أن الفن عند هيجل مثل مرحلة من مراحل بلوغ الحقيقة، فظهر الفن متجاوزاً المظهر. وإلى مثل هذا التصور يذهب أدورنو إلى أن الفن ليست صورة مشوهة أو ناقصة للحقيقة بل مجال للكشف عنها ومعرفتها[2]. ولكنه يعارض الإستطيقا الهيجلية، من حيث أن هذه الإستطيقا تحجب الفن لصالح انكشاف الروح، فالفن لا يظهر سوى ليحتجب، وظهوره يتمثل في ظهور الفكرة في المحسوس، وليس ظهوره الخاص به، فالفن في أستطيقا هيجل ينسحب ليفسح المجال لظهور الفكرة. وفي الأخير يقدم الفن قرباناً لانتصار الروح الواعي بذاته، وتنتصر ميتافيزيقا الروح على حساب الفن، وتضحي الإستطيقا بنفسها لخدمة ميتافيزيقا التطابق، فيقدم الفن قرباناً لاكتمال النسق الهيجلي، وتلحق الإستطيقا بالفلسفة المثالية المطلقة، ... فالإستطيقا في نظر (هيجل)، هي في خدمة الفلسفة، بينما لدى (أدورنو) تكون الإستطيقا في نظره هي الفلسفة ذاتها، لا أن تطبق عليها من الخارج غير أن الإستطيقا، ليست فلسفة مطبقة بل هي الفلسفة ذاتها[3].

---

1 شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي/دراسة في سيكولوجية التذوق الفني، مصدر سابق، ص 105.

2 كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، المصدر السابق، ص 91.

3 عبد العالي معزوز، جماليات الحداثة/أدورنو ومدرسة فرانكفورت، مصدر سابق، ص 101.

أذن (أدورنو) يربط الجمال بالفلسفة فيتخذ من العقل الإستطيقي، كوسيلة لكي يشخص أمراض الحضارة المعاصرة، التي سيطر عليها العقل الأداتي، ويقدم الدواء لها ويقدم الجمال كقوة الاحتجاج الإنساني ضد قمع المؤسسات، التي تمثل الهيمنة الاستبدادية[1].

فيرى ان المحتوى الصادق لأي عمل فني يلازم في النفي السلبي من عدم المصداقية. وفي الحقيقة يجب ان يكون الفن ثابتا ومتلازما مع جدليات ادورنو السلبية. وفي هذا المعنى يكون الفن على الضد من الضغط لمجتمع مهووس بالهوية[2]. ويؤكد ادورنو على أن الفن له طابع يسعى ((لمساعدة غير متطابقة، والتي في الواقع يتم قمعها من قبل إكراه الواقع على الهوية))[3]. وهنا يضيف أدورنو مناقشا في وجوب مواجهة الفن لجدلية التنوير ((مع جمالية مفهوم معاداة الفن، ومصدرها قوة المقاومة، هو أنه سيكون المادية المدركة وفي نفس الوقت يكون... إلغاء هيمنة المصالح المادية))[4]. ولكي يوفر مساحة كافية من الامل. يكتب في النظرية الجمالية: ((في مركز التناقضات المعاصرة لا بد ان يكون الفن، بل ويريد أن يكون مدينة فاضلة، وكلما يتم حظر اليوتوبيا اكثر بأمر من سلطة حقيقية كلما اصبح هذا صحيحا، لكن الان وفي الوقت نفسه فان الفن قد لا يكون المدينة الفاضلة، لكي لا يسمح بالخيانة الخيانة من خلال توفير المظاهر المعزية للواقع. وإذا حصل وقد تحققت يوتوبيا الفن فان ذلك سيكون نهاية الفنون الزمانية - بكل مل للكلمة من معنى -))[5].

في هذا النص، يشير أدورنو إلى الدور الحاسم للفن. فالفن يخلق بعدا لحرية التصور. هذه الحرية هي حساسة تجاه موقف النقد السلبي من كل ما هو طبيعي وغير طبيعي في ذات الوقت. لذلك فان بعد اليوتوبيا الذي يخلقه الفن ليس باي حال من الاحوال إيجابياً، في الحقيقة، انه اللحظة عندما يَدرك ان هنالك (نقص).

---

1 حنفاوي بعلي، مدخل في النقد الثقافي المقارن، مصدر سابق، ص 39.

2 Simon Jarvis, Adorno: A Critical Introduction (Cambridge: Polity Press, 1998), p. 104.

3 Theodor Adorno, Aesthetic Theory, op., cit, p. 5.

4 Ibid., p. 37.

5 Ibid., p. 41.

وفي هذا المعنى، يكون الفن سلبي، كما في نقد المجتمع الذي تضرر بأدوات العقل الاداتي، فان الفن كذلك يرقى إلى التعرض لـ (عدم المصداقية) من كل جوانبه. وتقوم هذه اليوتوبيا السالبة على الآثار الفنية بوصفها مونادات بلا نوافذ. فهي لم تخلق للتواصل أو للتأويل أو المتعة أو التذوق، إنما هي ألغاز تحاكي قبح العالم وتفضح فظاعته، ولا مجال هنا لتأقلم الفنّ مع نظام مجتمعات الهيمنة والتشيؤ. فاليوتوبيا السالبة تعتبر الفنّ وعدا بالسّعادة وهو وعد قد وقعت خيانته سلفا. إذن لا رسالة للفنّ غير إدخال الفوضى على نسق العالم ومقاومة أشكال تشويه الحياة فيه. وهنا علينا أن نشير إلى أنّ هذه اليوتوبيا السالبة لأدرنو هي يوتوبيا مضادة لما يسميه "بالعدميّة الثوريّة" التي سقطت فيها استطيقا بنيامين، فعلى عكس بن يامين الذي يرى أنّ التقدم هو الكارثة فإنّ أدرنو يرى في الأثر الفني قدرة على النفي الجمالي لحداثة تحول فيها العقل إلى أداة للهيمنة على الأفراد[1].

لذلك ينبغي أن يظل الفن سلبياً، حتى لا يخون وظيفته باعتباره محاولة تذكر دائم للاطاحة وقهر غطرسة الواقع. وعليه فان ((الأعمال الفنية هي بعد-صور الحياة التجريبية بقدر ما تساعد هذه الأخيرة على ما تم رفضه منها خارج المجالات الخاصة بها، وبالتالي تحريرها من هذا الذي ما فتئ يدينها بتجسيد التجربة الخارجية))[2].

من هنا فان الدور الكبير للفن هو تذكيرٌ للنقص بان المجتمع الحاضر يفتقر إلى شيء ما. وإدراك هذا النقص هو شرط مسبق للنقد الاجتماعي. فاي عمل فني يمكن أن يقدم نفسه على أنه معارض في الوقت الحالي، وبالتالي يفتح الحاضر على المستقبل. والمستقبل هنا هو عالم من الأمل.

وربما تكون فكرة المستقبل هذه هي الاكثر قلقا في يوتوبيا الفن عند ادورنو، ذلك ان المساحة التي يخلقها الأمل في تلك اليوتوبيا لا تضمن أن المستقبل سيكون أفضل من الحاضر. ولما كان أكثر شيئ يمكن للفن ان يقدمه لنا هو مساعدتنا في معركتنا ضد الكلية، وذلك في ان يقدم لنا أدوات لإثارة نوع من الحنين إلى الماضي

---

1 ام الزين بن شيخة، الفن واليوتوبيا/هل ثمة مستقبل في انتظارنا، على الرابط: http://www.alawan.org/article11529.html

2 Theodor Adorno, Aesthetic Theory, op., cit, p. 5.

دون المحتوى. فان أكثر ما يمكن أن يفعله بالنسبة لنا هو تسليع الفن. وفعلا اصبح الفن في هذا (سلعة). لذلك نرى أدورنو يشبه العمل الفني ((ليس فقط بوصفه نقيضاً للوجود، ولكن أيضا في شروطه الخاصة))[1].

وعليه يجب أن يكون هناك توافقاً بين الفلسفة والفن بحسب ادورنو. فمهمة الفن هي أن يذكر الفلسفة بالواقع المرير والأخطاء الفلسفية، ومهمة الفلسفة ليست حراسة نفسها من قراءة يوتوبيا خاطئة من خارج الفن. بل ينبغي أن تكون الفلسفة موضحةً للطريق الجديد الذي يفتتحه الفن لنا في عدوه المستمر، وهذا تحديدا هو، نقد الماضي والحاضر. من هنا يمكن ان نفهم بان الفن لا يعدنا بالمدينة الفاضلة، ذلك ان تصوراتنا القاصرة بالنسبة لليوتوبيا تقع دائما في التقاط ما يؤمل. لان بصيص الأمل الذي يبرهن عليه الفن دائما، يجب أن يكون سلبياً، لكي لا يسمح لنفسه بأن يكون له ما يبرره من حيث المفاهيم الساذجة من الإنسانية والغائية والعناية الإلهية.

واخيرا يطلق أدورنو أقوى نداء له للأمال الاجتماعية في (Minima Moralia) فيقول: ((إن الفلسفة الوحيدة التي يمكن أن تمارس بمسؤولية في وجه اليأس هو محاولة التفكير في كل شيء لأنها تقدم نفسها من وجهة يوتوبيا الفن))[2].

وهكذا فان ادورنو هو من أنقذ إمكانية اليوتوبيا في الفنّ بعد أن سقطت في السياسة... ولنذكر فحسب بأنّ الأمر يتعلق لديه بما يسميه يوتوبيا سالبة تدافع عن قوّة النفي الجمالي الكامنة في كل أثر فني جذري بوصف الفن أطروحة مضادة لمجتمعات الهيمنة. ولنقل أنّنا هنا إزاء "جماليات القبيح" التي تدافع عن حداثة جذرية قائمة على الآثار الفنية الطلائعية من قبيل موسيقى شونبارغ ومسرح براشت وأدب كافكا وأشعار بودلير ورسوم بيكاسو...

---

1 Theodor Adorno, Aesthetic Theory, Op., cit., p. 138.
2 Adorno, Minima Moralia, op., cit, p. 247.

المصادر

المصادر العربية:

1- آلن هاو، النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)، ترجمة ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، دمشق، بلا سنة طبع.

2- ام الزين بن شيخة، الفن واليوتوبيا/هل ثمة مستقبل في انتظارنا، على الرابط: http://www.alawan.org/article11529.html

3- بول ريكور، محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2000.

4- بول ريكور، محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2002.

5- حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركوز، دار التنوير، بيروت، ط1، 1993.

6- حنفاوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2007.

7- رمضان بسطاويسي محمد، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت -أدورنو نموذجاً، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1998.

8- روديجر بونبر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار الشؤون الثقافية، بغداد، بلا ط، 1987.

9- شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي (دراسة في سيكولوجية التذوق الفني)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد (267)، بلاط، 2001.

10- صادق الموسوي، اشكالية الحداثة في عصر ما بعد الحداثة http://www.nasiriyeh.net/adab/saladeed21sept05.htm 18/04/2006

11- عبد العالي معزوز، جماليات الحداثة (أدورنو ومدرسة فرانكفورت)، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2011.

12- ك. نلوولف. ك. نوريس، ج. أوزبورن، موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي "المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية"، ترجمة اسماعيل عبد الغني ج9، العدد 919، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.

13- كارل مانهايم، الايديولوجيا واليوتوبيا/مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، الكويت، ط1، 1980.

14- كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2010.

15- ماكس هوركهايمر، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ترجمة مصطفى الناوي، عيون للمقالات والنشر، ط1، 1990.

16- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2000.

17- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - نموذج هابرماس، دارافريقا الشرق، بيروت، ط2، 1998.
18- هربرت ماركوز، نحو التحرر (فيما وراء الإنسان ذي البعد الواحد)، ترجمة ادورد الخراط، دار الاداب، بيروت، ط1، 1972.
19- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، ط1، 1995.

المصادر الاجنبية:

1- Jean Francois Lyotard, The postmodern condition:a rapport on knowledge, Manchester university prees, , Manchester, 1984.
2- Martin. Jay, The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research, University of California Press, Berkeley, 1996.
3- Max Horkhimr, The Eclipse of Reason, the cnotinunm publishing corporation, Now York, 1992.
4- Nicholas H. Smith, "Hope and Critical Theory, " in Critical Horizons, 2005.
5- Simon Jarvis, Adorno: A Critical Introduction(Cambridge: Polity Press, 1998.
6- Theodor Adorno and Max Horkheimer, Dialectic of Enlightenment, trans. by John Cumming, London: Verso, 1997.
7- Theodor Adorno, "Theory of Pseudo-Culture, " quoted in Alex Thomson, Adorno: A. Guide for the Perplexed, London: Continuum, 2006.
8- Theodor Adorno, Aesthetic Theory, trans. by Robert Hullot -Kentor (London Continuum, 2004.
9- Theodor Adorno, Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life, trans. by E. F. N. Jephcott, London: Verso, 2005.
10- Theodor Adorno, Negative Dialectics, translated by Dennis Redmon, Oxford University Press, 2001.
11- Theodor Adorno, Philosophy of Modern Music, trans. by Anne G. Mitchell and Wesley V. Blomster, New York: Continuum, 2003.
12- Theodor Adorno, The Culture Industry(London: Rout ledge, 1991.

يوتوبيا العدالة في الفكر الليبرالي المعاصر
(جون راولز انموذجا)

محمد بن علي

المركز الجامعي غليزان –الجزائر

مقدمة:

تمثل العدالة الفضيلة الأساسية الأولى في المجتمع، التي يجزم الجميع بوجودها قبل وجود فكرة القانون والدولة؛ ومن ثم فهي تعتبر الأصل الأول من أصول الحياة الاجتماعية، والمبدأ الأهم من المبادئ التي تحكم علاقة الفرد بالدولة، فزيادة على العدالة القضائية بشقيها العدالة الإجرائية الشكلية والعدالة المادية العدلية، التي يجب على السلطة القضائية تحقيقهما عن طريق الحكم في النزاعات بالعدل والإنصاف؛ يمتد ويتسع مضمونها ليشمل العدالة الاجتماعية في كافة مجالات الحياة الإنسانية. وبمقتضي هذا المضمون الواسع يجب أن تنتفي مظاهر وأشكال الظلم الاجتماعي، والاستغلال والقهر والحرمان من الثروة، فهي عدالة توزيعية تلتزم فيها السلطة التنفيذية بتحقيق مساواة الجميع أمام القانون والقضاء، وأمام الأعباء والتكاليف العامة، وكذا ضمان فرص متكافئة للجميع؛ وهي عدالة ضريبية تلتزم السلطة التشريعية بمراعاتها عند سن أي تشريع ضريبي؛ وهي عدالة حقوقية تتمثل في مجموعة حقوق الإنسان الاجتماعية والاقتصادية والبيئية والثقافية، التي تلزم الدولة بالتدخل الايجابي لتمكين الأفراد من التمتع بها، كالحق في التعليم وفي العمل وفي السكن اللائق وفي الصحة وفي البيئة السلمية والرعاية الاجتماعية، مما يجعل منها–العدالة – مبدأ ذو قيمة،

يلعب دور المرشد والمعيار للسياسات والأعراف المطبقة ضمن نظام اجتماعي - سياسي معين - توفر الحريات، شرط اتصاف النظام الاجتماعي بصفة العدالة (1). في هذا الإطار، فإن سؤال العدالة-في الليبرالية الكلاسيكية خاصة- يتناول على وجه الدقة الحدود التي يضعها القانون لممارسة الأفراد حريتهم، وكيفية تطبيق القانون من قبل الدولة: ربما تكون تلك الحدود مضيّقة إلى حد يفرغ مبدأ الحرية من مضمونه، وربما تطبق القوانين على نحو يجعل ممارسة الحرية عبئا لا يمكن للأفراد احتماله، فيميلون إلى التخلي عنها حفاظا على حياتهم أو كرامتهم أو أملاكهم. يلعب مبدأ العدالة هنا دور الميزان والمعيار للحكم على سلامة القانون وسلامة تطبيق الحكومة له. نحن إذا لا نقول حرية عادلة أو غير عادلة، بل نقول قانون عادل أو جائر. أما في الليبرالية الجديدة (وخاصة ما يوصف بالمساواتية)، فإن السؤال يتناول أيضا الجهد الذي يبذله المجتمع لتمكين الأفراد من الاختيار بين أنماط حياة مختلفة وطرق مختلفة للنمو الشخصي(2). من هذا المنطلق يبرز الإنجاز الفلسفي -السياسي- الذي دافع عن القيم الليبرالية والفكر الليبرالي الجديد، خلال العقد الأخير من القرن العشرين، بتقديمه جهدا نقديا، في مجال ضبط حدود علاقة الأخلاقي والسياسي في آليات البرهنة والاستدلال، على القواعد التي تشكل البنية الأساس، لإنتاج مبادئ العدالة وبناء المجتمع العادل، وتعزيز جبهة النقاش النقدي ضد أطروحة الموقف النفعي(3). ونحن هنا نشير إلى دائرة القضايا التي بلورها النقاش الأكاديمي، الحقوقي والسياسي المعاصر(4)، في صوره عودة مباشرة إلى "كانط" في المنحى التأويلي، الذي اتخذته هذه العودة، إلى الموروث الفلسفي للقرن الثامن عشر، في تكريسه لفكرة الحقوق الفردية والموقف التعاقدي الفردي، في مواجهة المجتمع، دفاعا عن القيم الليبرالية في القرارات السياسية والدفع بمبادئ الحق في الكتابة الفلسفية السياسية، من قبيل الكانطية، نحو قضايا ذات صبغة اجتماعية-اقتصادية، تميزت أساسا بمنعطفها الليبرالي الجديد، الذي وجد تبريره الكافي مع جون راولز (1921-2002م)، الذي يعد من أبرز فلاسفة الفكر الليبرالي السياسي المعاصر في الولايات المتحدة الأمريكية خاصة وفي أوربا عامة، فقد أثارت كتاباته كثيراً من القضايا المتداولة على الساحة الدولية اليوم، مثل العدالة والإنصاف، الليبرالية السياسية، حقوق الإنسان وغيرها من

المفاهيم التي أصبحت متداولة في الفكر السياسي المعاصر، إذ حاول عبر مؤلفاته ترسيخ الأسس التي بُنِيَت عليها النظرية الليبرالية بأبعادها المختلفة، وأكد الحرية الفردية وتنمية قدرات الإنسان الذاتية. وأهتم بمسألة تأسيس العدالة في الفكر السياسي الليبرالي، إذ تعد العدالة بالنسبة له" الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، كما هي الحقيقة للأنظمة الفكرية... فكل شخص يمتلك حرمة غير قابلة للانتهاك بالاستناد إلى العدالة، بحيث لا يمكن تجاهلها أو تجاوزها حتى لمصلحة رفاهية المجتمع. لهذا السبب تنكر العدالة أن فقدان حرية بعضهم يمكن أن يكون صحيحاً من أجل تحقيق خير أكبر للآخرين. إنها لا تسمح بالتضحيات المفروضة على بعضهم مقابل مجموع أكبر من المنافع يتمتع بها الأكثرية. لذلك في مجتمع عادل تُعد حريات المواطنين المتساوين راسخة؛ فالحقوق المصانة بوساطة العدالة ليست خاضعة للمقايضات السياسية أو للحسابات التفاضلية للمصالح الاجتماعية"(5)، وعليه فبمجرد إيجاد مبادئ للعدالة مصاغة بوضوح ومقبولة لدى الجميع، يتم الإقرار بها من المجتمع شعوباً وحكّاماً، "فالمادة الأولية للعدالة هي البنية الأساسية للمجتمع، أو بدقة أكبر الطريقة التي توزع من خلالها المؤسسات الاجتماعية الرئيسة الحقوق والواجبات الأساسية وتحدد تقسيم المنافع الناتجة عن الشراكة الاجتماعية. من الأمثلة على المؤسسات الاجتماعية الرئيسة، الحماية القانونية لحرية التفكير والضمير والأسواق التنافسية، والملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، والعائلة الأحادية. بأخذها مع بعضها بعضاً في مخطط واحد. تحدد المؤسسات الرئيسة حقوق وواجبات الأشخاص وتؤثر في إمكانات نجاح حياتهم.(6)؛ لذلك سعى راولز لطرح تنظير سياسي اجتماعي أخلاقي يدعم استقرار المجتمعات عن طريق مبدأ العدالة كإنصاف. لهذا تعد نظريته في العدالة محاولة أولى في التعامل مع مشكلة التعددية الأخلاقية، فالتعددية من وجهة نظره"أمر حتمي ومرغوب فيه في آن واحد، فهي أمر حتمي لأن البشر توصلوا في سياق ممارسة قدراتهم العقلية إلى تصورات مختلفة ومتساوية في معقوليتها عن الحياة الكريمة. وهي أمر مرغوب فيه لأن البشر يملكون مواهب وفرصا متباينة، وهي في حاجة بدورها إلى تدخل الآخرين، لتفعيل ذلك الجزء من ذواتهم الذي لم يستطيعوا تنميته ورعايته. وتبعا لذلك تغدو القضية المركزية التي عمل راولز

على معالجتها، متمثلة في التساؤل التالي: كيف يمكن لمثل هؤلاء الأفراد المتباينين، خلق مجتمع عادل ومستقر، بحيث ينظر فيه بعين الاحترام إلى اختلافاتهم الأخلاقية العميقة؟ (7)

دعائم المشروع الفلسفي لجون راولز:

1) نقد النفعية:

انطلق راولز باحثا عن أرضية للتوفيق بين المساواة والحرية، ضمن منظور كلي للعدالة، لا من منطلق العدالة التوزيعية الأرسطية-التي تتفرع إلى عدالتين: الأولى توزيعية حسابية بين المتساوين، والثانية توزيعية نسبية هندسية بين المتفاوتين-بل من منطلق عدالة توزيعية حديثة: موضوع التوزيع فيها، هو الحقوق والحريات الأساسية، التي أثمرتها الثورة الليبرالية الحديثة، لذلك يركز راولز على نقد سلبيات المذهب النفعي، الذي طالما شكل المذهب الفلسفي الأخلاقي والسياسي للدولة الليبرالية الحديثة.» أردتُ-يقول راولز- التوصل إلى تصور في العدالة يقدم بديلاً نظامياً معقولاً عن المذهب النفعي، الذي ساد بشكل أو بآخر لفترة طويلة في التقليد الأنجلو - ساكسوني من التفكير السياسي. والسبب الرئيس الذي يدفعني لإيجاد مثل هذا البديل هو الضعف، كما أعتقد، في العقيدة النفعية كأساس للمؤسسات الديمقراطية الدستورية. على وجه الخصوص، لا أعتقد أن المذهب النفعي يستطيع تقديم تفسير مرضٍ للحقوق والحريات الأساسية للمواطنين كأفراد أحرار ومتساوين، وهو متطلب ذو أهمية أولى مطلقة من أجل تفسير المؤسسات الديمقراطية (8).

يرى راولز أن مذهب المنفعة يستند إلى تصوّر أحادي لمفهوم الخير، فالنظرية المنفعة من خلال تعاملها مع السعادة كمقياس فريد مطلق لرفاهة البشر، تفشل في أن تعطي الاهتمام المطلوب لحقيقة أن لدى البشر اهتمامات متشعبة، وأنهم يسعون إلى غايات متشعبة، ويمكن ألا تكون السعادة سوى غاية واحدة من بين تلك الغايات. عند هذه النقطة بالذات يمكن القول أن وجهة نظر راولز ذات صلة وثيقة برأي إمانويل كانط، في أن حرية البشر وليست سعادتهم هي التي ينبغي أن تحتل مكان الصدارة من أفكارنا في العدالة. من وجهة نظر راولز، من المهم في الواقع معرفة

أن لدى البشر أشكالا متنوعة من التصورات عن الخير. وربما يعتقد بعض الناس أن الحياة السعيدة هي أفضل الأهداف التي يطمح إليها الإنسان، وبالتالي ينبغي أن تكون كل الأهداف أو الغايات الأخرى في الحياة ثانوية مقارنة مع هدف السعادة (9)، فالإيديولوجيا النفعية تعرّف الخير بالإشباع الأقصى الممكن..، وتعرف العدل بالحجم الصافي للدخل الجماعي، من دون النظر إلى التوزيع المنصف، بين أعضاء المجتمع، وتخفي المعاناة والظلم الإجتماعي، وتتجاهله، حين تعطي الأولوية للحساب العقلاني وصرامته (10). وتبدو هذه السلبيات فيما يلي:

- إن تعريف العدل بالحجم الأقصى للإشباع الكلي للحاجات العقلانية من دون مراعاة لتوزيعه، واعتبار ما هو شرعي وصحيح للفرد ينطبق على المجتمع هو انتقال خيالي وتعسفي، لأنه لا يراعي واقع أن نمو وثراء ورقي وحرية فرد أو طبقة اجتماعية، يزداد على حساب حرمان وبؤس وعبودية طبقة أخرى (11).
- إن قياس المنفعة بالحد الأقصى (الكمي)، يتجاهل التنوع الواسع في الغايات والرغبات الإنسانية، وحق كل فرد في التطوير العقلاني لغاياته. فعندما تعامل النفعية المجتمع كما لو كان شخصا واحد، فإنها لا تأخذ التنوع الاجتماعي والأخلاقي والثقافي بعين الاعتبار، ومن ثمة فإنها تنقص الفردانية من مبادئها ولا تأخذ بها إلا شكليا.
- عندما تقدر النفعية الخير والعدل، بالحجم الصافي من الإشباع... فإن كل الوسائل تبقى مسموحة ومباحة.... فلا مانع أن يكون ربح البعض خسارة للآخرين، وأن يكون إهدار حرية الأقلية مبررا للدفاع عن حرية الأغلبية، ولا مانع من أن تكون العبودية في مجتمع معين عادلة، إذا كانت تخدم منفعة الطبقات الأخرى (12). لكن ما هو البديل الذي يطرحه راولز للفكر النفعي؟

يؤكد راولز من خلال نظرية العدالة-مستعينا بالتأويل الكانطي للعدالة كإنصاف- على أن الحريات المتساوية وأولوية الحقوق، يتلاءم مع الفهم الكانطي للاستقلال الذاتي، فبالنسبة لنظرية الواجب الكلية لا تشير أولوية العدالة إلى أولوية

أخلاقية فقط. بل أيضا إلى صيغة تبريرية مفضلة، بحيث لا تكون أولوية الحق على الخير مجرد أسبقية للأول على الثاني، وإنما تعني أن مبادئ الحق مشتقة بصورة مستقلة عن الخير(13)، معنى ذلك أن مبادئ العدالة-عكس الأوامر والنواهي العملية الأخرى- تجد تبريرها على نحو يجعلها غير مرهونة بأية نظرة معينة للخير، كما أن الحق من حيث هو مستقل يقيّد الخير ويرسم له حدوده. إن مفهومي الخير والشر لا يعرفان قبل القانون الأخلاقي الذي يظهر كأساس لهما، بل يجب تعريفهما بعد هذا القانون وبواسطته، ومن جهة نظر الأسس الأخلاقية، يمكن رد أولية العدالة إلى ما يلي: قيمة القانون الأخلاقي لا تتمثل في كون هذا القانون يسعى إلى تحقيق بعض الأهداف والغايات التي يفرض أنها خيرة، وإنما في كونه في حد ذاته غاية لها الأولية على ما سواه من الغايات وهو الضابط لها.

لهذا رأى كانط أن أولوية الحق "مشتقة كلها من مبدأ "الحرية" في العلاقات الخارجية المتبادلة بين البشر، ولا صلة لها بالغاية التي يشترك فيها الناس جميعا بحكم الطبيعة، أي غاية تحقيق السعادة، أو المعترف بها في تحقيق هذه الغاية، ومن حيث هي كذلك، لابد أن تكون مستندة إلى قاعدة سابقة على جميع الغايات التجريدية، فحتى عندما يحصل إجماع حول غاية ما مشتركة بين كافة أفراد الجماعة، فإن هذا الإجماع لا يجدي نفعا. ذلك أن إجماعا "بوصفه غاية في حد ذاته يسعى إليها الجميع، بحيث يصير واجبا مطلقا وأوليا في كافة العلاقات الخارجية، مهما يكن نوعها بين بشر هو وحده الكفيل بضمان العدالة وتفادي قهر البعض بفعل قناعات غيرهم. هذا الإجماع وحده هو الذي لا يسمح لأي كان "أن يجبرني على أن أكون سعيدا بحسب تصوره هو لسعادة غيره. إني لا أكون حرا إلا عندما تحكمني مبادئ لا تفترض مسبقا غايات معينة. فأسعى إلى تحقيق غاياتي الخاصة في سياق الحرية نفسها المتاحة للجميع. (14)

لهذا لم يرى راولز أية فائدة تجنى من وراء التشديد على مفهوم الشمولية والعمومية، لأن حصر النقاش في هذا المضمار الضيق يجعل مذهب كانط فاقد للأهمية، بينما قوته توجد في مكان آخر. إن عقلانية التحكم في التصرفات ضمن كومنولث (إتحاد) أخلاقي-كما يؤكد على ذلك راولز-تقوم على مبدأ الاختيار

العقلاني للمبادئ الأخلاقية، لأن هذه المبادئ هي التشريع لمملكة الغابات، والتي لا يلزم أن تحظى بالقبول فقط، بل يلزم أن تصبح عمومية أيضا، والاتفاق على مثل هذا التشريع الأخلاقي في نظر

كانط، يميز الناس على أنهم كائنات عاقلة وحرة ومتساوية، وما يصدق على الشخص في هذه الحالة يصدق على الجماعة، واستقلاله يكون ممكنا-كما يقول راولز- عندما يتصرف بناء على مبادئ اختارها بنفسه، على أنها الأكثر تلاؤما مع طبيعته ككائن حر ومساو للآخرين، حيث يبني تصرف الأشخاص، على الوضع الأصلي للمساواة والعدالة، الخاضعة لشروط الحياة الإنسانية، فالتصرف وفق مبادئ العدالة هو التصرف على أساس أوجب الواجبات، أي أنّ المبادئ تنطبق علينا كيفما كانت أهدافنا(15).

2) الوضعية الأصلية.. العقد الاجتماعي في صيغته الجديدة

لذلك ارتأى راولز العودة إلى فكرة الحالة الطبيعية، عند كل من روسو وكانط، من أجل بناء تصوره لنظرية في العدالة تعمم وترفع إلى مستوى أعلى من التجريد التصور التقليدي للعقد الاجتماعي. ففي الحالة الطبيعية-كما أقرها روسو مثلا- كان كل فرد يتمتع بحريته، كما توفرت المساواة بين الجميع في القدرة على التفكير العقلاني واحترام الذات، وهذا قبل أن يعرف الناس قدراتهم ومواهبهم ومركزهم الاجتماعي، وقبل أن يعرفوا الملكية، فالحالة الطبيعية: هي وضع أفراد عقلانيين متساويين، قادرين على الإتحاد في مجتمع متعاون، انطلاقا من هذه الفكرة، بنى راولز تصوره "للوضع الأصلي"-بديلا عن فكر الحالة الطبيعية-الذي اعتمد عليه في تأسيس الجزء النظري، من كتابة "نظرية العدل كإنصاف"، الذي اعتبره محاولة "لرفع نظرية العقد الأصلي، كفكرة الإقامة انتماء إلى مجتمع خاص، أو لإقامة شكل خاص من الحكم... بل إن الفكرة التي تقودنا، هي اعتبار مبادئ العدل المشروعة، التي تنظم البنيات الأساسية للمجتمع: موضوعا لاتفاق أصلي(16).

هكذا يتقاطع مفهوم الوضع الأصلي**، في نظرية العدالة، مع حالة الطبيعة في النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي، إلى هنا يبدو الموقف مماثلا، لكن راولز يطرح

بعدا جديدا في نظريته، فالرجوع إلى النموذج التعاقدي في المراجعات الأخيرة للنظرية، لا يراد منه استكمال أو تعميم المقاربة العقلانية الشاملة التي كانت مهيمنة على فلسفات، هوبز، لوك وروسو، وإنما الاستعانة بها لوضع أسس إجرائية، لقيم الإنصاف الاجتماعية الضابطة لمجتمع تعددي جيد التنظيم، ففلاسفة العقد الاجتماعي الكلاسيكيين تصوروا العقد من منظور معياري، أي بصفته التجسيد العملي لقيم عقلية كونية تفرض نفسها على بشر متعايشين، من حيث هم أحرار ومتساوون بالطبيعة، علما أن حالة الطبيعة هنا ليست فرضية تاريخية، وإنما هي حيلة نظرية تشكل منظورا تقويميا صلبا للنظم الاجتماعية القائمة، لإدراك مدى انسجامها مع هذه المرجعية المتعالية، فالمقاربة التعاقدية لدى راولز لا تبحث في شروط وظروف شرعية المؤسسات القائمة، ومبررات الخضوع الإرادي للأفراد الأحرار لها. إن العقد هنا لا يقوم على رؤية قيمية مشتركة، كما أنه لا يقوم على الإجماع النهائي المطلق، بل أساسه تنظيم وتسيير الرؤى المعيارية المتعددة، من خلال الحوار المتواصل والإجماع التوفيقي. في العدالة إنصافاً يقابل الوضع الأصلي للمساواة دولة الطبيعة في نظرية العقد الاجتماعي التقليدية. لا نفكر بهذا الوضع الأصلي على أنه دولة تاريخية فعلية، ولكن كظرف بدائي من الثقافة. ويجب فهمه على أنه وضع افتراضي صرف، له هذه المواصفات حتى يقودنا إلى تصور معين للعدالة ومن بين هذه المواصفات الأساسية لهذا الوضع أنه لا أحد يعرف موقعه في المجتمع، طبقته أو وضعه الاجتماعي، ولا أحد يعرف حظه في توزيع الموجودات.... فمبادئ العدالة يتم اختيارها خلف حجاب من الجهل.

3) حجاب الجهل:

إن الأشخاص المتفاوضين الذين تصورهم راولز، وقد اجتمعوا لتحديد أي مبادئ للعدالة سوف يتم اختيارها في الوضع الأصلي، يجهلون–حجاب الجهل–في الوقت نفسه كل شيء عن نفسهم، ذلك أن كل شخص لا يعرف سوى المعلومات التي هي في هويته، مثل اسمه، عمره، جنسيته، والحقبة التي يعيش فيها، كما يجهل قدراته البدنية أو العقلية، فمجمل معرفته أنه إنسان بغض النظر عن الاسم أو اللون

أو الجنس أو العقيدة، أو أي شيء من محددات الشخصية الفردية، ويعرف أيضا بموجب معرفته العامة، أنه باعتباره إنسانا له أهداف، لكنه لا يعلم ما هي على وجه التحديد؟(17).

إن هذا الموقف الذي نحن بصدد الحديث عنه، والذي سيجد المتفاوضون فيه أنفسهم، هو ما يسميه راولز بالموقف الأصلي، ومضمونه أن تكون هناك مجموعة متفاوضين، كل فرد فيها يتميز بالحكمة العامة والجهل الخاص، وكل واحد منهم يسعى إلى تحقيق مصلحته الشخصية، لكنه يجد نفسه عاجز على التمييز بين ملامحه وملامح الآخرين، فالوضع الأصلي لا يسمح للأطراف، أن يعرفوا المراكز الاجتماعية للأشخاص الذين يمثلونهم، كما أنهم لا يعرفون عنصر الأشخاص وجماعتهم الإثنية وجنسهم، أو أي مواهب طبيعية مثل القوة والذكاء، أي الصفات الخاصة للأشخاص وظروفهم في البنية الأساسية، مع حذف امتيازات المساومة التي لا مفر من نشوئها مع الزمن، في أي مجتمع نتيجة للاتجاهات الاجتماعية والتاريخية المتراكمة. فلا أساس للعدالة السياسية، مع أشخاص يتمتعون بقوة تهديدية أو بقوة سياسية واقعية، أو بثروة أو بمواهب طبيعية. ويجب أن لا تؤثر الامتيازات التاريخية والتأثيرات الطارئة الحاصلة من الماضي في الاتفاق على مبادئ مهمتها تنظيم البنية الأساسية، ابتداء من الحاضر إلى المستقبل(18). وهكذا يكون أي اتفاق تصنعه الأطراف الممثلة للمواطنين، هو اتفاق منصف، وبما أن مضمون الاتفاق يختص بمبادئ العدالة في البنية الأساسية، فإن الاتفاق في الوضع الأصلي، يعين الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي بين المواطنين الأحرار والمتساوين، ومن ذلك نشأ اسم العدالة كإنصاف(19). علما أن الأشخاص المتفاوضون في نظرية راولز، كان يمكن أن يكونوا هم أنفسهم ومن جوانب شتى، أولئك البشر الذين يعيشون حالة الطبيعية، بما تنطوي عليه من حرب وفوضى واضطراب، والذين أجبرتهم هذه الظروف على التعاقد، لإنشاء مجتمع سياسي على النحو الذي صوره لنا فلاسفة العقد الإجتماعي، إلى هنا والمشهد يبدو مألوفا تماما ولا يكاد يضيف شيئا يذكر لنظرية العقد الإجتماعي، غير أن راولز يطرح بعدا جديدا، يتمثل فيما أطلق عليه حجاب الجهل*.

يدعونا راولز إلى أن نتصور مجموعة من الأشخاص، وقد اجتمعوا لكي يتفاوضوا فيما بينهم بغية الوصول إلى مبادئ العدل، التي سوف تحكم نشاطهم مستقبلا، مع ملاحظة أنهم يتفاوضون في ظل شروط وضوابط معينة، منها أن هذه المفاوضات تجري دون ضغط أو إكراه واقع على أي أحد منهم. ومنها أنهم يدركون أن المبادئ التي سيتوصلون إليها سوف تكون ملزمة لهم، وفي هذا المجال ينبهنا راولز إلى أن هذه المفاوضات التي يتحدث عنها، لا تستند إلى أي أساس تاريخي، ولكنها وسيلة يتوصل بها إلى اكتشاف المبادئ التي يستهدف طرحها(20)، وبعبارة أخرى فإن هذه المفاوضات ما هي إلا محض فروض تصورية خالصة. ويمضي راولز في إيراد باقي الشروط والضوابط التي تجري في ظلها هذه المفاوضات الافتراضية، فالمتفاوضون يتسمون بالعقلانية- رغم أنهم لا يعرفون تصورهم للخير-كما أن كل واحد منهم يتمتع بثقافة متعمقة في كافة المجالات من علم النفس والاقتصاد إلى الفلسفة والرياضيات.. الخ(21)، ولكل منهم خطة عقلانية لحياته إلا أنهم لا يعرفون تفاصيل هذه الخطة-

إن "الوضع الأصلي" من حيث هو مبدأ الإنصاف، هو طريقة ابستمولوجية لتحييد تأثير العوامل الذاتية والموضوعية، الخارجية والتاريخية: عندما يتعلق الأمر بتصور المبادئ الأساسية للعدل في المجتمع، ومع فكرة "حجاب الجهل" تتضح فكرة الوضع الأصلي- التي هي عبارة عن تصور خيالي يستخدمه راولز للتأكد من حقيقة أن الحسابات الإستراتيجية للإفراد، تتم تحت الإرغام الذي تفرضه الأخلاقية الكليانية- من حيث هي إجراء كوني شامل للتنازل، يزيل فيه الجميع من أذهانهم كل الأحكام الذاتية والنفسية والثقافية، التي تمنع الاتفاق على مبادئ ضامنة وكلية للعدل، وبطبيعة الحال فإن للمتفاوضين مطلق الحرية، في أن يستعرضوا سائر مبادئ العدل التي عرفها تاريخ الفكر السياسي، ليختاروا من بينها أو من خارجها ما يتناسب مع الظروف والضوابط التي يتفاوضون في ظلها، فبوسعهم مثلا أن ينظروا إلى وجهة نظر تراسيماخوس في جمهورية أفلاطون، التي تقول بأن العدل هو العمل لمصلحة الأقوى، وبوسعهم كذلك أن يضعوا نصب أعينهم وجهة نظر نيتشه، التي ترى أن الخير يكمن في الرقي بالجنس البشري، كما أنه بوسعهم أن يضعوا في

حسبانهم تلك الوجهة من النظر، التي ترى أن قوام العدل هو الانسجام مع الطبيعة. ومع هذا فإنهم سوف يرفضون كل وجهات النظر هذه - يؤكد راولز-ذلك أن أيا منهم لن يقبل أية مبادئ تحابي الأقوياء أو المتفوقين، لأنها لن تكون في مصلحته إذا ما أميط عنه الحجاب، واكتشف أنه من الضعفاء أو المتخلفين، إن كل واحد سوف يرفضها على سبيل القطع واليقين، طالما أنه يسعى إلى تحقيق مصلحته المستقبلية، حتى وإن كان في اللحظة الراهنة يجهل ظروفه الشخصية(22). هكذا وبعد أن يرفض المتفاوضون سائر مبادئ العدل المذكورة، سوف يستعرضون من جديد سائر مبادئ التوزيع التي عرفها الفكر الاقتصادي والسياسي، حيث سيرفضون أي مبدأ للتوزيع قائم على التحيز لحساب شريحة من المجتمع، على حساب الشرائح الأخرى، أيا ما كانت مبررات هذا التحيز، كذلك فإن كل واحد منهم -المتفاوضين-سوف يرفض الأخذ بمذهب المنفعة العامة أساسا للتوزيع، ذلك أنه من الوارد جدا طبقا لهذا المذهب، أن يحرم بعض الأفراد والشرائح من بعض الميزات، أو أن يمنحوا أنصبة أقل، إذا كان هذا الأمر سوف يترتب عليه المزيد من الرفاهية العامة للمجتمع ككل، ولهذا فإن المبدأ الوحيد-فيما يرى راولز-الذي سيقبله المتفاوضون في هذا المجال، هو ذلك الذي يقضي بالمساواة التامة في توزيع سائر السلع والخدمات والمزايا بمختلف أنواعها، ومع هذا فإنهم وبحكم عقلانيتهم، سوف يفطنون إلى أن هناك أنواعا مختلفة من التمييز في مجال التوزيع يمكن أن يستفيد منها الجميع، وبوجه خاص ذو الامتيازات الأدنى. فما هي تلك المبادئ التي سيتوصل إليها المتفاوضون في ظل شروط الموقف الأصلي؟

4) البحث عن أفضل صور العدالة:

الإجابة على هذا السؤال، في رأي راولز هي أنهم سوف يتوصلون بالضرورة إلى مبدأين أساسيين:

أولهما يتعلق بالحرية، باعتبار أنها أسمى الخيرات، فهي وسيلتنا إلى تحقيق أهدافنا، أيا ما كانت طبيعة هذه الأهداف، ومن ثمّ فإن أطرف الموقف الأصلي، سوف يحرصون حرصا شديدا على ضمان أكبر قدر ممكن من الحرية، لكل شخص

حتى يتمكن من تحقيق خطة حياته، بغض النظر عن فحوى هذه الخطة. وعلى هذا فإن المبدأ الأول يمكن أن يأتي على النحو التالي: "لكل شخص الحق في التمتع بأكبر قدر من الحرية، غير أن أكبر من الحرية يمنح لشخص معين، قد يتعارض مع حق شخص آخر في أن يكون له كذلك أكبر قدر من الحرية، لهذا فإن الصياغة الأدق لهذا المبدأ ينبغي أن تكون على النحو التالي: "لكل شخص حق متكافئ في ذلك النسق الشامل من الحريات الأساسية المتكافئة، وعلى نحو يتسق مع نسق مماثل من الحرية للجميع". وما إن يفرغ المتفاوضون من صياغة المبدأ الأول المتعلق بتوزيع الحرية، حتى يبدؤوا في صياغة المبدأ الثاني، المتعلق بتوزيع الخيرات الأولية الأخرى، وهو أمر طبيعي تفرضه ندرة هذه الخيرات، فالعالم لا يتيح للبشر ما يكفي لإشباع حاجة كل إنسان، ولو كان الأمر كذلك ما ثارت مشكلة التوزيع إطلاقا، لكن الواقع غير ذلك، سواء في مجال الخيرات المادية أو في مجال الفرص والمزايا الاجتماعية(23). والواقع أن هذه الأولوية المطلقة التي يقررها راولز للمبدأ الأول، ترتبط ارتباطا عضويا بنظريته في الخيرات الأولية، فمن بين سائر الخيرات نجد أن هناك نوعا منها يحتل مكانة خاصة، ذلك النوع من الخيرات هو تقدير الإنسان لذاته، فإذا عدنا إلى الحرية وجدنا أن أهميتها لا ترجع إلى أنها هي التي تمكننا من تحقيق خطة حياتنا، ولكنها ترجع في المقام الأول إلى أنها التعبير العملي عن تقدير الذات الإنسانية، وعلى هذا فإن أي واحد من المتفاوضين، لا يستطيع أن يغامر بالموافقة على أي مبدأ ينقص من حريته، فينقص بالتالي من قدرته على التعبير عن طبيعته البشرية، باعتباره كائنا حرا، ومن ثم ينتقص من تقديره لذاته(24).

انطلاقا من التصور التخيلي، "للوضع الأصلي""وحجاب الجهل" حاول راولز تجاوز إشكالية التناقض بين الموقف العقلاني، من حيث هو الفعل الصادر عن حساب الحد الأقصى الممكن من المصالح والمنافع الفردية، والموقف العاقل من حيث هو الفعل الصادر عن الشعور بالعدل واحترام حقوق الآخرين، فالشركاء في الوضع الأصلي يملكون القدرة على الحساب العقلاني الأداتي لمصلحتهم وخيرهم الخاص، غير أنهم يختارون الخير من وجهة نظر المحور الكلي للمعايير التاريخية: أي الخير الذي لم يحدد بعد بأي مضمون ثقافي أو فلسفي أو أخلاقي(25). ولما كان"الفرد الممثل

للوضع الأصلي، "خاليا من ضغط الآثار والأحكام لتقييم الخير، والتي تعيق اتفاقه مع الآخرين، فإنه لن يجد أي تعارض في أن يختار ما هو معقول أو ما هو عادل، من المبادئ التي تنظم تعاونه الاجتماعي، فالشركاء في الوضع الأصلي "يملكون القدرة على التفكير العقلاني والعاقل في نفس الوقت، حيث أنهم:

- يختارون خيرهم بحرية وعقلانية.
- لا يستطيعون تحديد الخير الذي يقصدونه، نظرا لمحدودية معلوماتهم

وهي المبادئ التي حاول راولز ضبط إطارها الأولي من خلال اقتراح مبدأين أساسين:

المبدأ الأول: يؤسس ويحفظ مكانة المواطن كذات ومنبع للحقوق والحريات الأساسية: كحرية التعبير وحرية التفكير والاعتقاد والحريات السياسية والمدنية، أي" الحقوق والحريات المحمية من طرف دولة الحق"(26)، التي أصبح يحفل بها السجل المفتوح لحقوق الإنسان منذ الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية، والثورات الثقافية والمهنية الأخرى. وعلى هذا فإن المبدأ الأول يمثل قيد مطلقا على تكوين المؤسسات وأوجه النشاط الاجتماعي، وفي حدود هذا القيد يمكن إعمال المبدأ الثاني الذي يسميه راولز بمبدأ التباين، والذي يقضي بأن أوجه التباين في التوزيع، لا تكون عادلة إلاّ إذا أدت إلى استفادة ذوي الامتياز الأدنى. والواقع أن أوجه التباين المسموح بها سوف يترتب عليها منفعة شاملة لسائر المستويات، وليس بالنسبة لذوي الامتياز الأدنى وحدهم، حيث نجده يقرر، أن الإسهامات التي يسهم بها أولئك الأكثر تميزا سوف تنتشر أثارها إلى أن تصل إلى ذوي الامتياز الأدنى، وهكذا سوف تستفيد منها تلك الشرائح الواقعة في المنتصف.

إن هذين المبدأين، اللذين استقاهما راولز من الموقف الأصلي، مضافا إليهما أولوية المبدأ الأول إزاء الثاني، يمثلان جوهر نظرية راولز في العدل، مع ملاحظة أن راولز لا يطرح هذين المبدأين باعتبارهما حقائق مسلم بها لا تقبل الشك، وبعبارة أخرى فهو لا يطرحهما باعتبارهما حقائق ذات طبيعة قبلية، ولكنه يطرحهما باعتبارهما مبادئ يمكن أن تكون مقبولة، إذا ما قورنت بما تقضي به حواسنا الفطرية في مجال العدل، ومن ناحية أخرى فهي مبادئ ينبغي أن تكون مقبولة إذا

سلمنا بأن شروط الموقف الأصلي، هي تلك الشروط الصالحة تماما لاشتقاق مبادئ للعدل.

إن اختيار الحالة الأصلية التي تضع الناس خلف حجاب الجهل: أعطت لراولز إمكانية واسعة لنقد العقلانية الأداتية والنفعية: إذ تجاوز بها الحساب العقلاني للوسائل-الذي كان يسيطر عن التنظيم الإجتماعي-إلى عقلانية جديدة، هي عقلانية الإنصاف في الحقوق والفرص وفي التوزيع العادل(27)، فالوضع الأصلي وحجاب الجهل: قصد من ورائهما ممارسة نقد جذري لعوامل الاختلاف والتفاضل المادي والقيمي، واستنباط الأسس العامة للاختيار العقلاني الذي يستطيع أن يضع المبادئ التي تصلح للقبول بالتعايش والتنوع في مشاريع الحياة، والحرية في بناء القيم والأحكام.... إذ يستحيل بناء النظام الاجتماعي على فلسفة خاصة، أو مذهب محدد من دون الوقوع في التسلط والاستبداد، فـ: "قاعدة المساواة في الحريات الأساسية "-التي استند إليها راولز- تعد بمثابة حجر الأساس أثناء الاتفاق على مبادئ العدل، مما يعني جعل حق الاختلاف والتعدد والتنوع هو أساس التعايش السلمي... لكن أولوية مبدأ الحريات المتساوية، لا يحل وحده مشكل المجتمع الديمقراطي، إذ تبقى الفرص والحظوظ الاجتماعية والاقتصادية المكتسبة، تمارس ضغطها على التنظيم الاجتماعي والسياسي، ومن ثمة تبقى هذه الحظوظ بحاجة إلى مبدأ يحكم توزيعها، إذ لا يمكن الحديث عن المساواة من دون تنظيم منصف للتوزيع الاقتصادي، فالإنصاف يبدأ من أول إجراء أصلي يحظى باتفاق الشركاء الاجتماعيين وهم بصدد اختيار مبادئ العدل نفسه، ويعني به راولز وضع الناس ضمن إطار من المساواة الأولية التي يلزم عنها أن تكون المبادئ المشتركة متفق عليها بدون تحفظ، أي أن الإنصاف يؤول في النهاية إلى الشرط البسيط الذي تتعامل فيه الكائنات العاقلة المتساوية، بالعودة إلى طبيعتها الإنسانية نفسها، أي وهي خالية الذهن تماما من كل الفروق والمصالح والتناقضات الظرفية والمتكسبة، هذا الوضع هو الذي يتيح للكائنات العاقلة الاتفاق على مبادئ العدل التي يختارونها بإجماع(28).

إن الحريات المتساوية بين الناس تتصارع وتتناقض، غير أن أولوية العدل لا تفرض عليها القيود أو ترفضها وتحددها، إلا من أجل حماية حريات أساسية أخرى،

فالعدل لا يفضّل حرية على أخرى بل يعاملها كلها على قدم المساواة، ويضمنها بنفس الدرجة: فحرية الاعتقاد الديني والانتفاع المادي، والحريات الأخلاقية أو الحرية العلمية، هي حريات متساوية من وجهة نظر العدل(29)، هذا يعني أن المواطنين الشركاء في الوضع الأصلي، أو في الجمعية التأسيسية عندما يقررون الاتفاق على حق الحريات المتساوية بينهم أو لممثليهم، فإنهم يقررون ذلك بناء على مكانتهم كذوات وأشخاص أحرار، أو بناء على وعيهم لأشخاصهم ككائنات تفكر وتشرع، وتبحث عن الطريقة التي تنظم بها المؤسسات السياسية والاجتماعية، قبل أن ترتبط وتعتنق الأفكار والمصالح المادية والمعنوية بها في الحياة الواقعية(30). لكن بأي معنى نقول إن المواطنين أحرار ومتساوون؟

من وجهة نظر راولز، يعتبر المواطنين أحرار من وجهين: المواطنون أحرار، بمعنى أنهم يتصورون أنفسهم والآخرين، بوصفهم يحوزون على القوة الأخلاقية، القادرة على تكوين مفهوم للخير، ... أنهم مواطنون قادرون على مراجعة وتغيير هذا المفهوم على أسس معقولة وعقلانية**(31)، وعلى سبيل المثال، عندما يتحول المواطنون من دين إلى دين آخر أو يتوقفون عن تأكيد إيمان ديني راسخ، فهم لا يتوقفون عن أن يكونوا الأشخاص ذواتهم، كما كانوا نسبة لمسائل العدالة السياسية، وهم لن يفقدوا ما يمكن أن ندعوه هويتهم العامة أو القانونية، أي هويتهم من حيث هي مسألة قانون أساسي، وبصورة عامة ستظل لهم الحقوق والواجبات الأساسية ذاتها، ويملكون الملكية عينها، ويستطيعون أن يضعوا الآراء نفسها، كما كانوا من قبل(32).

أما الجانب الثاني الذي يرى فيه المواطنون أنفسهم أحرارا، هو أنهم يعتبرون أنفسهم مصادر التصديق الأصلية الذاتية، على المطالب الصحيحة، أي أنهم يعتبرون أنفسهم مؤهلين، لمطالبة مؤسساتهم بالأخذ بمفاهيم للخير: أي القدرة على حيازة مفهوم للخير ومراجعته ومتابعته العقلانية، وهذا المفهوم هو مجموعة منظمة من الغايات النهائية، والمقاصد التي تعين مفهوم الشخص، لما هو قيّم في الحياة الإنسانية، أو لما تعتبر حياة ذات قيمة كاملة، وإن عناصر مثل هذا المفهوم موجودة في داخل عقائد شاملة، معينة دينية أو فلسفية، أو أخلاقية، وتفسر بواسطتها، وفي ضوئها تنظيم الغايات المختلفة، والمقاصد وتفهم (33).

5) نظرية العدالة في خدمة التعددية:

لا يعقل في رأي راولز أن يكون الاتفاق في الوضع الأصلي على مبدأ الحريات المتساوية للجميع، ثم تخضع هذه الحريات لمذهب واحد، أو تصادر مسبقا بوجهة واحدة في الحياة. إن بناء الحياة السياسية في ضوء العدالة كإنصاف، تقتضي المساواة في الحرية بين الشركاء المتعاقدين، ومن ثمة لا أحد يقبل مصادرة أو مقايضة حقه في التفكير والشعور والاعتقاد. لهذا لا يمكن ربط الحريات بالفلسفة النفعية، وإعطاء الأولوية لمجموعة الحريات التي تخدم هذه الغاية وقمع الحريات الأخرى ومن ثمة، فإن الحريات الأساسية بين المواطنين لا تبقى متساوية عندما تخضع لغاية أو غايات مسبقة "فكلما اختار المجتمع البحث عن تحقيق أعلى قدر ممكن من قيمة مختارة سلفا، سواء كانت هذه القيمة باطنية أو كانت إشباع للمصالح المادية، فإنه يضطر إلى التضييق على بعض الحريات من أجل خدمة تلك الغاية الواحدة، ومن هنا فإن الحريات المتعلقة بالحقوق المدنية المتساوية لا تكون مضمونة إذا كانت مبنية على فلسفة غائبة. وهذا ما يفسر–حسب راولز–كيف أن الحريات الأساسية للمواطنين، كحرية الشعور والتفكير والتعبير والحريات الشخصية والحريات العمومية، مثل حرية التجمع والتنظيم السياسي، تعارضت تعريفاتها ومفاهيمها في الديمقراطيات الحديثة، بعد أن تم خلطها بالحريات الاقتصادية والاجتماعية من جهة وربطها بمضمون مذهبي، أخلاقي أو فلسفي أو ديني متميز من جهة أخرى(34).

إن الاتفاق الجماعي بين الشركاء في الوضع الأصلي بالحوار العقلاني على مبادئ العدل وعلى مخطط الحريات والحقوق الأساسية الضامنة لمصالح المواطنين وجمع الحريات الفردية والسياسية في مبدأ واحد.... وربط ذلك كله بملكتي الاختيار العقلاني والعاقل كمصدر للخير والعدل.... إذا ما استخدمت هذه الأسس استخداما سليما وتم استخلاص كل النتائج المترتبة عنها، فان التنازع والتعارض بين الحريات الفردية والحريات السياسية لا يبقى له أي مبرر، مما يكشف عن أساسهما المشترك. فالوضع الأصلي يعطي المعايير المرجعية النقدية للدفاع عن كل الحقوق والحريات الفردية والسياسية في النظام الديمقراطي، ومن ثمة يعطي المنهج "لدمقرطة "المؤسسات، شأنه شأن أخلاق المناقشة في النظرية التواصلية.(35)

6) العدالة وتطبيقاتها:

لقد أصبحت نظرية العدالة التي صاغها الفيلسوف الأمريكي جون راولز، تشكل أهم محاولة فلسفية بعد النظريات التعاقدية في القرن الثامن عشر، لبناء قاعدة نظرية صلبة للممارسة الليبرالية الحديثة، فما أراده جون راولز هو إعادة الاعتبار للتصورات الإجرائية الشمولية للقيم دون للجوء إلى مقوماتها الميتافيزيقية، ولذا فإنه لا يقدم نظرية العدالة التوزيعية كفلسفة أخلاقية، بل يعتبرها نظرية سياسية لا تطمح إلى بلورة أسس جوهرية للفعل الأخلاقي، وإنما تكتفي بالكشف عن المبادئ الناظمة للعدالة داخل مجتمع تعددي جيد التنظيم، تتصارع فيه وتتعايش مختلف تصورات الخير الجماعي(36)، فسيتحول الاهتمام من هذا الهدف التأسيسي القوي إلى وضع مجرد تصور سياسي للعدالة وليس مذهبا أخلاقيا شاملا، فالغرض من هذا التصور هو حسم الإشكال العصي، المطروح على كل المجتمعات الليبرالية التعددية، لوضع حد فاصل بين الفردية الذرية المتولدة عن مبدأ الإرادة الذاتية الحرة، التي تموه وتقصي الحقوق التي هي الحقوق القاعدية الأساسية للإنسان الحديث(37). باتت الليبرالية تركز في منظورها للعدالة على نصيب الفرد من الحقوق والواجبات، فالعدالة الليبرالية تعمل على تنظيم حقوق الفرد من خلال إلزام الجميع باحترامها، ومراعاة عدم تداخل بعضها في البعض الآخر، كذلك تجنب تعدي الأفراد على حقوق وحريات بعضهم البعض، لأن هذه الحقوق والحريات تجسد نصيب الفرد من إجمالي المحصلات النهائية الناجمة أساسا عن عملية توزيع المنافع والأعباء، وهي بالتالي تتسق مع إسهامات الفرد في أنشطة الحياة الاجتماعية عموما. ولو أمعنا النظر أكثر لتبين لنا أن العدالة الليبرالية نوعين رئيسين هما:

أ- العدالة الإجرائية: وتعني أن الأساليب والإجراءات المتخذة للوصول إلى المحصلة النهائية للقضية محل الخلاف، قد تمت وفق شروط منصفة لجميع الأطراف، وتتمثل هذه الشروط في: المعاملة المتساوية وحيادية صناع القرار، ونيل كل طرف من الأطراف حقه في التعبير عن رأيه(38).

ب- العدالة التوزيعية: تقوم على فكرة مفادها أن البشر غير متماثلين في أوضاعهم الاجتماعية ومواهبهم واستعداداتهم، ولذلك فمن غير الإنصاف توزيع المنافع

والأعباء بصورة متساوية على أفراد غير متساوين أصلا، لهذا يرفض راولز فكرة عدالة الحصص، لأنها-حسب رأيه- غير متسقة مع الفكرة الأساسية التي تنظم العدالة كإنصاف(39)، وهي: فكرة أن المجتمع نظام منصف من التعاون الاجتماعي عبر الزمن، فهنا ينظر إلى المواطنين على أنهم متعاونون لإنتاج مصادر الثروة الاجتماعية التي يطالبون بها.

7) سؤال العدالة بين السياق الإجرائي والصعوبات التطبيقية:

لقد تصور جون راولز "الوضع الأصلي "تصور إجرائيا أوليا يسمح بانتقاء "الممثلين النموذجين للمواطنين، والذين يتعين عليهم اتخاد القرارات السياسية العقلانية العادلة. الوضع الأصلي وضع متخيل من المساواة الأولية، لم يكن فيه الأطراف المعنيون عالمين بذواتهم أو مصالحهم الشخصية في المجموعة ككل، ويتعين على ممثليهم الاختيار من وراء حجاب الجهل هذا، أي في حالة متخيلة من الجهل الانتقائي (لاسيما الجهل بالمصالح الشخصية المختلفة والآراء الواقعية في الحياة الطيبة -أو ما يدعوه راولز الخيارات الواسعة)، ففي هذه الحالة من الجهل المقصود يمكن اختيار مبادئ العدالة بالإجماع. هذه المبادئ هي التي تحدد في صيغة راولز المؤسسات الاجتماعية الأولية التي يجب أن تحكم المجتمع الذي نسعى كما نتخيل لإيجاده (40)... ومن هذا الموقع أخضعهم لتضييق فكري صارم يمحو من أذهانهم كل الدوافع التي تؤثر على أحكامهم المنصفة واللامتحيزة، وهذا قصد التداول والاتفاق على مبادئ أولية للعدل(41).

إن هؤلاء الشركاء النموذجيين، هم كائنات افتراضية مختلفة عن المواطنين الحقيقيين الأحرار والمتساوين، الذين هم نتاج منطقي وعملي للمؤسسات الدستورية السياسية، المنبثقة عن تطبيق المبادئ المتفق عليها في الوضع الأصلي، والذين يؤلفون مستقبلا المجتمع المنظم تنظيما جيدا، والقائم على توازن الواعي بين المصالح.

فالوضع الأصلي إجراء افتراضي، يقتضي تضييقا يتجه من الواقع إلى المثال ويسقط كل المؤثرات الأخلاقية والذاتية، ولا يبقى للشركاء "إلا قدرتين: "القدرة على التفكير العقلاني والقدرة على التفكير العاقل أو العادل(42). إن راولز يريد أن يبين

لنا تلك الحالة التي تكون فيها الذوات مجردة من تبعات أي حساب للمصالح، ومن ثمة تتفرغ بكل جدية إلى مناقشة مجندة بكاملها من اجل بلوغ وجهة النظر الأخلاقية، أو أنه يريد أن يبين لنا كيف يمكن للأشخاص ذوي الحسابات الأنانية- وبما أنهم يجهلون الوضعية التي يشغلونها اجتماعيا-التحرر من الاعتبارات الخاصة المتعلقة بالمصالح التجريبية المحتملة، ومن ثمة إمكانية إلحاق برهنتهم بالنتائج المحصلة في محاجة أخلاقية معنية(43). لذا نجد راولز يبرر إعادة توجيه برهنته توجيها مغايرا من خلال محاولته إعادة بناء أنموذج مجتمع -منظم تنظيما جيدا- مجتمع يصمم لتحقيق الخير لأعضائه وينظِّم بفعالية من خلال تصور عام للعدالة. مجتمع يقبل فيه كل شخص ويعرف أن الآخرين يقبلون مبادئ العدالة نفسها، وأن المؤسسات الاجتماعية الأساسية تفي بهذه المبادئ ومعروف أنها تفي بها، انطلاقا من الملكة "المدركة "للأفراد وليس بالاعتماد فقط على ملكتهم العقلية، فالناس في الواقع لا يتميزون بملكة عقلية- فحسب-لتحديد مصالحهم التي يمكن تفهمها، لكنهم أيضا مجهزين فطريا بمعنى معين عن العدالة-إن حس العدالة هو رغبة فاعلة لتطبيق مبادئ العدالة والتصرف بناء عليها - يتناسب مع ملكتهم الإدراكية، وهذه الملكة هي بالضبط ما ينبغي عليهم العمل على تجنيدها لجهة انجاز شروط تعاون اجتماعي ممكن بشكل عام (44).

لكن من أين للشركاء في الوضع الأصلي، أن يقرروا المبادئ التي يتصف بها المواطن الحقيقي، وهم يفكرون من موقع كلي مجرد من وراء "حجاب الجهل؟ "فالشركاء" كما يعّرفهم راولز لا يعترفون في مداولاتهم من اجل الاتفاق على مبادئ العدل، "بأي وجهة نظر معارضة لهم كممثلين عقلانيين". ومن هذا فانه لكي يكون لهؤلاء "النواب" وعي بالواجبات التي تمليها مبادئ العدل، فان الأمر يتطلب تمكينهم وليس حرمانهم من الخبرة والمعرفة بالأغراض والدواعي والأسباب والمؤثرات الذاتية، فالجهل بنتائج وأسباب الصراع الحقيقي بين الأغراض والمصالح والمشروعات، لا يمكّن الشركاء من تقرير المبادئ التي توجه التشريع الديمقراطي. فقد يملكون القدرة على اختيار الخير الفردي الخاص، لكن وعيهم بالعدل "يبقى أعمى"، مما يجرد نظرية العدل كإنصاف كلها من أي قيمة سياسية (45)

إن الإشكالية التي يطرحها إجراء "الوضع الأصلي "و"حجاب الجهل"، تطرح مشكلة تعريف الحقوق والقيم، أو الحريات الأساسية التي تصدر عن هذا الإطار، والتي ستنظم "البنية الأساسية "للمجتمع السياسي الديمقراطي. فإدراك "مقولة الخيرات الأساسية" في المبدأين الشهيرين للوضع الأصلي يستلزم أن ما يقرره "الشركاء"- أفراد أو ذوات مستقل بعضها عن البعض- وهم أفراد منشغلون بالخير من الزاوية الفردية. أي الخير الذي يعبر عن تطلع وأمل كل فرد... فكيف تتحول هذه التطلعات الأخلاقية إلى حقوق تنظم علاقات المجتمع السياسي العادلة(46).

يدرك راولز أن هناك أسئلة حول الطريقة التي يمكن لنا بها إدراك حدود ما هو ممكن عمليا، وما هي في الحقيقة أوضاع عالمنا الاجتماعي. المشكلة هنا في أن حدود ما هو ممكن ليست معطيات ما هوفعلى. لأننا نستطيع إلى حد اكبر أو اقل أن نغير المؤسسات السياسية والاجتماعية والكثير غيرها. لذلك علينا أن نعتمد على الافتراضات والتكهنات، وأن نبرهن بأقصى ما نستطيع من حجج أن العالم الاجتماعي الذي نتصوره ممكن التحقيق. بل وربما يوجد بالفعل. إن لم يكن الآن ففي وقت ما في المستقبل في ظل ظروف اسعد حالا(47). هذا النزوع نحو المثال هو ما عبر عنه راولز باليوتوبيا الواقعية- في مقابل اليوتوبيا الكلاسيكية عند أفلاطون، الفارابي وتماس مور- "فالفلسفة السياسية تكون يوتوبيا واقعية عندما توسع آفاق ما نعتبره عادة حدودا للإمكانية السياسية العملية... يتوقف ما لدينا من أمل في مستقبل مجتمعنا، على الاعتقاد بأن العالم الاجتماعي يسمح بأن توجد ديمقراطية دستورية عادلة معقولة كعضو في مجتمع عادل معقول (48)، والشرط الضروري كي يكون التصور السياسي العدالة يوتوبيا، هو أن يستخدم مثلا عليا ومفاهيم ومبادئ سياسية (الأخلاقية) في تحديد سمات المجتمع العادل والمعقول. توجد مجموعة مترابطة من التصورات الليبرالية المعقولة للعدالة يمكن أن نميز منها ثلاثة مبادئ:

المبدأ الأول يعدد الحريات والحقوق الأساسية التي تنص عليها النظم الدستورية.

المبدأ الثاني يعطي لتلك الحقوق والحريات والفرص أولوية خاصة، بصفة خاصة فيما يتعلق بالخير العام وقيم الكمال.

المبدأ الثالث يضمن لجميع المواطنين المنافع والخيرات الأساسية الضرورية. علما أن المبادئ التي تقوم عليها تصورات العدالة يجب أن تستوفي أيضا معيار المعاملة بالمثل.... لابد أن يعتقد الذين يقترحون هذه الشروط أن من المعقول على الأقل أن يقبلها الآخرون باعتبارهم مواطنين متساوين وأحرار، وليس باعتبارهم خاضعين للسيطرة أو الاستغلال، أو واقعين تحت ضغوط بسبب وضع الاجتماعي أو سياسي اقل شأنا(49).

يستتبع ذلك القول بأن هذه القصة الخيالية-الوضع الأصلي خلف حجاب الجهل- ستصبح بمثابة ذلك الإجراء الذي يسمح للمواطن بمعرفة نتائج البرهنة التي اعتمدها الفيلسوف وفق وجهة النظر الأخلاقية ولو بطريقة الأنانية، وبتعبير أخر. إن ستار الجهل هو بمثابة حيلة وهمية يمكن من خلالها إدراك معنى العادل فكريا، وتفضيله سياسيا لجهة حساب يتعلق بالمصالح (امتيازاتها وتكاليفها) والذي إذا ما نظر إليه نظرة ذاتية، فإننا سنجد أن هدفه الأساس هو إدراك الجيد دائما، على أن هذا لا يعنى القول بأن راولز يخرج من حسابه هذه الاعتبارات الخاصة بالعدالة، ما دمنا نعتقد عن طريق الافتراض، أن المواطنين الذين يضعهم تحت ستار الجهل يملكون تصورا معينا عن العدالة، بمعنى من المعاني. لكن إذا ما نظرنا إلى المسألة من جانبها المنهجي، فإننا نجد أن كل ما قام به ستار الجهل، هو أنه كشف عن العلاقة الإستراتيجية الكامنة خلف حساب أناني مطهر من أية اعتبارات متعلقة بالمصالح العملية الملموسة (50)

خاتمة

إن مشروع راولز برمته، يجد تبريره في البحث عن دعامات سياسية لمجتمع ديمقراطي مستقر وعادل، يسكنه مواطنون أحرار ومتساوون، لكنه منقسم انقساما عميقا بواسطة مذاهب متنافرة بعضها ديني والأخر فلسفي أو أخلاقي. وبمعنى آخر كيف تسهم تعددية المذاهب وتنافسها في توطيد التصور السياسي الذي تمثله الديمقراطية الدستورية. علما أن المذاهب الشاملة لا تلعب سوى دورا محدودا في السياسية الديمقراطية الليبرالية- لأنّه من المستحيل على هذه المذاهب أن تلتزم بنظام

دستوريّ إلاّ كوضعٍ مؤقّت، وجود هذه المذاهب غير المعقولة يقف عقبةً أمام هدف التحقيق الكامل لمجتمعٍ ديمقراطيّ معقول بمثله الأعلى الذي يتمثّل في فكرة العقل العامّ وفكرة الشرعيّة القانونيّة- فالمسائل المتعلقة بالأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية، يجب حلها عن طريق التصور السياسي العام للعدالة وأساسها في العقل العام، وإن كان المواطنون جميعا سيولون اهتمامهم في الوقت نفسه إلى مذاهبهم الشاملة الخاصة إذا وضعنا في الاعتبار تعددية المجتمعات الديمقراطية الليبرالية - وأفضل نظرة إلى هذه التعددية هي أنها نتيجة لممارسات العقل الإنساني في ظل مؤسسات حرة - نجد أن تبنى مثل هذا التصور السياسي عن العدالة، كأساس للتبرير جنبا إلى جنب مع المؤسسات السياسية الأساسية التي تحققه، هو أكثر الأسس معقولية وعمقا للوحدة الاجتماعية، التي نستطيع أن نحققها(51). الليبرالية السياسية ومنذ جون لوك لا تهمل شأن الأمور الروحية ولا تقلل من أهميتها، على العكس من ذلك ونظرا لأهمية هذه الأمور تتركها لكل مواطن ليتخذ قراره فيها بنفسه. يقول لوك في كتابة رسالة في التسامح "أن الدولة هي مجتمع بشري يهدف إلى غاية واحدة هي الحفاظ على الخير العام ورعايته، والمقصود بالخير العام الحياة والحرية والاعتناء بالجسد والحفاظ عليه وحمايته من الألم وتشجيع الخيرات الخارجية، أي المادية مثل الأراضي والنقود الأثاث.. الخ، ذلك أنه من واجب الحاكم المدني، تطبيق القوانين... لتوفير الضمانات التي تسمح لكل الناس على وجه العموم ولكل فرد على وجه الخصوص بالامتلاك العادل للأشياء الدنيوية... لذلك ينبغي أن تكون السلطة المدنية والحقوق والسيادة، محكومة بهدف واحد هو رعاية هذه الشؤون المدنية وتنميتها"(52). أما إذا تعلق الأمر بخلاص النفوس ومصير الإنسان، فإن الأمر بيد الإنسان نفسه ولا يمكن أن تمنح سلطة لأحد يستغلها، بدعوى أنه ينشد الخلاص للناس، لأنّ خلاص النفوس ليس من شأن الحاكم المدني (الدولة) أو أي إنسان آخر، ذلك أن الحاكم ليس مفوضا من الله لخلاص نفوس البشر، وأنّ الله لم يكلف أي إنسان بذلك... ثمّ أنه من غير المعقول أن يمنح الشعب مثل هذه السلطة للحاكم، لأنه لا يقبل أي إنسان سواء كان أميرا أو من أفراد الرعية أن يترك خلاصه لإنسان آخر"(53). وفي ضوء ذلك، غدا رد راولز الجديد على الواقع المتنوع متمثلا في الليبرالية السياسية أو

المفهوم السياسي عن العدالة، بحيث يقتصر هذا المفهوم على عالم السياسة الذي يشتمل عموما على البنية الأساسية للمجتمع، أما خارج نطاق عالم السياسة، فيؤكد راولز بقاء المجتمع محتفظا بتعدديته الأخلاقية، لكون "المواطنين سواء على صعيد حياتهم داخل التجمعات التي ينتمون إليها، ينظرون إلى غاياتهم وارتباطاتهم على أنها غير قابلة للتغير.... ومن الطبيعي أن يحوز المواطنون في كل حين ميولا وعواطف وولاءات يؤمنون بها ولا يمكنهم التخلي عنها، إذا أنهم يعتبرونها أمور قيمة للغاية(54)، ومن ثم يغدو المفهوم السياسي عن العدالة في أحسن الأحوال أداة لتوجيه النقاش والتفكير، بشكل يساعدنا على الوصول إلى اتفاق سياسي على أسس الدستورية والمسائل الرئيسية ذات الصلة بالعدالة. وبذلك لا يتعارض المفهوم السياسي عن العدالة مع القيم الدينية والفلسفية والأخلاقية التي تقوم عليها العقائد الشاملة، وعليه فان الليبرالية السياسية- وفقا لمنظور راولز- تنتهج الحيادية في التعامل مع مختلف العقائد (55).، إذا يتم العمل بها في المجال العام تحديدا دون المجال الخاص، نظر إلى أن الأخير متميز بتنوع جد كبير في المعتقدات ووجهات النظر عن الخير والحياة الكريمة، وبذلك تغدو مبادئ العدالة هي الأساس المشترك مابين المكونات الاجتماعية. بحيث إنها تنتج السبيل أمام استمرارية التعددية الأخلاقية، وفي الوقت ذاته تكون مبادئ العدالة قاعدة لا غنى عنها في المحافظة على وحدة المجتمع واستقراره(56).

من هنا لم يتبقى أمام الليبرالية سوى الإقرار بالإختلاف، مع ما يتطلبه من تخليص للإيديولوجية الليبرالية، من الإكراه والقمع، بحيث لا يتبقى أمامه سوى السلطة النظرية، المرفقة بالبحث عن توافق سياسي، يسمح وبشكل معقول، بقيام مجتمعات ديمقراطية دستورية وعادلة-من وجهة نظر أصحاب الفكرة. (57).

الهوامش:

1- توفيق السيف، رجل السياسة، الشبكة العربية شركات النشر، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 174
2- المرجع نفسه ص 175
3- مصطفى حنفي، من كانط إلى جون راولز جدل الأخلاقي والسياسي في نظرية العدالة: ضمن: فلسفة الحق، كانط والفلسفة المعاصرة: تنسيق محمد مصباحي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط1، 2007، ص 31، 32
4- المرجع نفسه، ص 30
5- جون راولز، نظرية في العدالة، ترجمة، ليلى الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط1، 2011، ص 29، 30
6- المصدر نفسه، ص 34
7- مجيد حسام الدين علي، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر، جدلية الاندماج والتنوع، مركز دراسات الوحدة العربية نبيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 220.
8- جون راولز، نظرية في العدالة، مصدر سابقً، ص 12
9- ديفيد جنستون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة مصطفى ناصر، سلسلة عالم المعرفة رقم 387، أفريل 2012، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 237
10- بليمان عبد القادر، الأسس العقلية للسياسية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2007، ص 246
11- المرجع نفسه، ص 247
12- المرجع والصفحة نفسها......... راولز نظرية في العدالة35
13- مايكل ج. ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناء، مجلة المستقبل العربي، ع 374، سنة، ص 21
14- المرجع نفسه، ص ص 24، 25
15- الذهبي مشروخي، فلسفة الحق بين كانط وجون راولس، ضمن: فلسفة الحق، كانط والفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 165
16- بليمان عبد القادر، نظرية العدالة كإنصاف، مرجع سابق، ص 249

** الوضع الأصلي فكرة شبيهة بفكرة العقد الاجتماعي تتمحور حول المبادئ الأولى للعدالة الخاصة بالبنية الأساسية وليس بصورة خاصة من صور الحكم، كما هو الحال عند لوك - هذا من جهة- من جهة ثانية، الوضع الأصلي، أكثر تجريدا لأن: الاتفاق يجب أن يعتبر افتراضيا ولا تاريخيا.

أ- فهو افتراضي لأننا نسأل الأطراف عما يمكنها الاتفاق عليه أو تريد من الاتفاق، وليس عما اتفقت عليه.

ب- وهو ليس تاريخيا، لأننا لا نفترض أن الاتفاق قد وقع أو يمكن أن يقع في وقت ما، وحتى لو حصل ذلك، فلن يغير في الوضع شيئا. أهمية الوضع الأصلي متأتية من جهتين:

1- هو يصوغ ما نعتبره، شروط منصفة، على ممثلي المواطنين الأحرار والمتساويين في ظلها أن يتفقوا على شروط منصفة للتعاون لتنظيم البنية الأساسية.
2- وهو يصوغ ما نعتبره، قيودا مقبولة على الأسباب العقلية التي على أساسها يمكن للأطراف الموجودة في ظل شروط منصفة أن تقدم، وبشكل صحيح مبادئ عدالة سياسة معينة وترفض مبادئ أخرى. (1). أنظر: جون راولز، العدالة كإنصاف، ص 109، 110

17- عن: عبد الرحمان بووشمة، نظرية العدالة عند جون راولز: عن موقع www.ishragat.com

18- جون راولز، المصدر نفسه، ص 108

19- المصدر نفسه، ص 109

20- أنطوني دي كريسبي وكنيت ميونج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، تر، نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ب، ط)، 1988، ص 115، 116

21- المرجع نفسه، ص 116

22- أنطوني دي كريسبي وكنيت ميونج، المرجع نفسه، ص ص 117، 118

23- أنطوني دي كريسبي وكنيت ميونج، المرجع والصفحة نفسها

24- المرجع نفسه، ص 120

25- John rawls; libéralisme politique. Trad.c. Audard.édition seuil.France.1993. p. 34

26- ibid. p. 347

27- المرجع نفسه، ص 257

28- المرجع نفسه، ص 250

29- المرجع نفسه، ص 263

30- المرجع والمكان نفسه.

31- جون راولز، العدالة كإنصاف، المصدر نفسه، ص 116

32- المصدر نفسه، ص 117

33- المصدر نفسه، ص 112

34- بليمان عبد القادر، مرجع سابق، ص 262

35- بليمان عبد القادر، دراسات فلسفية في الأخلاق والسياسة، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ب ط، 2012، ص 200

36- عبد الله السيد ولد أباه، نظرية العدالة عند جون راولز: الأطروحة ونقادها، مجلة التسامح، ع 24

37- المرجع والمكان نفسه

38- مجيد حسام الدين علي، مرجع سابق، ص 215

39- جون راولز، المصدر نفسه، ص 160

40- أمارتيا سن، فكرة العدالة، ترجمة، مازن جندلي، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 2010، ص 102، 103
41- بليمان عبد القادر، دراسات فلسفية في الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص 181
42- المرجع نفسه، ص 182
43- جان مارك فيري، فلسفة التواصل، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2006، ص 146
44- جون راولز، قانون الشعوب، ترجمة محمد خليل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2007، ص 164، 165
45- بليمان، دراسات فلسفية في الأخلاق والسياسة، المرجع نفسه، ص 184
46- المرجع نفسه، ص 185
47- جون راولز، قانون الشعوب، ص 32
48- المصدر نفسه، ص 31
49- المصدر نفسه، ص 34
50- جان مارك فيري، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص 140، 141
51- جون راولز، قانون الشعوب، المصدر نفسه، ص 173
52- جون لوك، رسالة في التسامح، تر، منى أبوسنة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 1997. ص 23، 24
53- المصدر نفسه، ص 24
54- مجيد حسام الدين علي، مرجع سابق، ص 226
55- المرجع نفسه، ص 227
56- المرجع نفسه، ص 228
57- الذهبي مشروخي، مرجع سابق، ص 158

نوزك: نظرية اليوتوبيا في:
"الفوضى، الدولة، واليوتوبيا"

د. علي. ر. ح. الربيعي[1]

أن الفيلسوف المعاصر الذي يختار العمل ضمن تقليد الحقوق الطبيعية يحتاج لان يفسر استعمال مصطلحاتها ويوضح مصدرها، وان يتعاطى مع أسئلة إبستيمولوجية متنوعة. كيف لنا ان نعرف ما هي الحقوق التي يملكها الناس؟ ما هو نوع الادلة التي تبرر لنا الاعتقاد بان للناس حقوق معينة وليس لهم الحق في امور اخرى؟[2]

(شيفلر)

سنقدم عرضاً لمخطط نوزك المفاهيمي لنظرية اليوتوبيا، لكن دون التطرق للعلاقة بين هذه النظرية وبقية الحجج التي يسوقها في الجزئين الأول والثاني من كتابه: ***الفوضى، الدولة، واليوتوبيا***[3]. فلا تقدم هذه الدراسة شرحا أو تفسيرا لفلسفة نوزيك السياسية. إن هدفي الأساسي هو دراسة الوسائل المنهجية التي استعملها نوزيك لبناء نظرية اليوتوبيا تحديدا. وعليه ستكون محاججتنا هنا على النحو التالي: سنعرض الوسائل التي وضعها نوزك لبناء نظرية اليوتوبيا، ثم الإطار التنظيمي

---

1 * جامعة أبيردين – بريطانيا

2 Scheffler, Samuel. 'Natural Rights, Equality, and the Minimal State.' In Reading Nozick. Essays on 'Anarchy, State, and Utopia, Jeffry Paul ed.Oxford: Basil Blackwell, 1981, p. 151.

3 Nozick, Robert, Anarcy, State, and Utopia. Oxford: Blackwell, 1974.

لليوتوبيات، واليوتوبيات التي تم تعينها، وأخير سنقدم بعض الأنتقادات لنظرية اليوتوبيا هذه.

منهجية نظرية اليوتوبيا

يبدا نقاش نظرية اليوتوبيا بوصفها نظرية قائمة بذاتها، عندما يواجهنا غموض فكرة "أفضل عالم ممكن". فهذه الفكرة طبقا لنوزك، تنطوي بذاتها على فكرتين مختلفين، فهي تشير مرة إلى أن "أفضل عالم ممكن" هو نوع من العالم يعطي افضل نتيجة ممكنة، ومرة إلى عالم مُتخيل وفقا لأفضل مبادئ التنظيم والتصميم الموؤسساتي[1].

ينطوي المعنى الاول لهذه الفكرة على مبدأ نهاية الدولة، الذي يبرر اي تدخل أو قيود على حياة الأفراد. يرفض نوزيك هذا المبدأ، لذا فإن المعنى الذي يختاره هو عالم مُتخيَّل وفقاً لأفضل مبادئ التصميم المؤسساتي؛ وهذا الأختيار يقوم على أعتبار أن هناك ناس مختلفون[2]، يعيشون تعقيدات كثيرة[3] ويملكون حرية فردية[4].

تركز نظرية اليوتوبيا عند نوزك على فكرة أن أفضل عالم ممكن هو الذي يضع أفضل مبادئ التصميم الموؤسساتي. ومن هذا الموقع أهتمت نظريته بالخصائص العامة لما يجب أن يكون عليه العالم من أجل إعتباره عالماً أفضل، أما تفاصيل هذا العالم اليوتوبي فلم تشكل مدار أهتمام نوزك كثيرا[5]. وهنا نريد أن نشير إلى أن استعمال نوزك لمصطلح اليوتوبيا ينتابه بعض الغموض، أذ يستعمله مرة ليدل على نظرية اليوتوبيا ومرة أخرى يدل على البنى التفصيلية للعالم اليوتوبي، لذا سوف نستعمل مصطلح "الميتا- يوتوبيا" لتسمية نظريتة العامة لليوتوبيا التي تتعلق بوضع افضل مبادئ التنظيم والتصميم المؤسساتي[6].

---

1 Ibidem, p. 298, footnote

2 Ibidem, p. 309.

3 Ibidem, p. 312

4 Ibidem, p. 309, footnote

5 Ibidem, p. 332

6 اتبنى هنا إقتراح قصير لنوزيك: يقول فيه: "تتالف اليوتوبيا من يوتوبيا متعددة. اليوتوبيا هي الميتا - يوتوبيا".

تتألف الميتا- اليوتوبيا من جزأين؛ يعتمد الاول على وسيلة نظرية ميزتها الأهتمام بالخصائص العامة التي ضرورة ان تستوفيها العوالم اليوتوبية التي تم تعينها (أو تحديدها أو أختيارها من خلال وسائل التصفية "الفلترة") من بين الخيارات العديدة، فيما يعتمد الثاني على وسيلة نظرية أخرى وظيفتها تاسيس أطار تنظيمي (framework)[1] يمكن ان تتطور به تلك العوالم اليوتوبية التي تم تعينها بعد المرور بعملية الأنتقاء والتصفية تلك[2].

وسائل اليوتوبيا

يتم بناء اليوتوبيا[3]، أما عن طريق استعمال وسائل التنظيم أو التصميم، أوسائل التصفية والتنقية (الفلترة) من بين الخيارات المطروحة. تقدم وسائل التصميم بناءً ووصفا لليوتوبيا يبدأ من الصفر. والحجة التي تبرر أستعمال هذه الوسيلة هي ان هناك تعقيدات كثيرة في حياة البشر وتعقد أنظمة المؤسسات وعلاقاتها، بالإضافة إلى تعقد أفعال وسلوكيات الكثير من الناس، وعليه فمن غير المحتمل، حتى لو كان هناك نموذج مثالي للمجتمع يمكننا الوصول اليه بشكل مسبق[4].

وبالألتفات إلى وسائل التصفية، فهي تعني عملية الغاء وتشذيب مجموعة كبيرة من الخيارات أو البدائل المطروحة.[5] وتؤخذ هذه الخيارات من مصدرين، الأول

---

1 يرى نوزك أن مفهوم الإطار التنظيمي يماثل مفهوم دولة الحد الأدنى، فدولة الحد الأدنى هي الإطار التنظيمي لليوتوبيا الذي يؤدي وظيفته كوسيلة تصفية تسمح لنا بمطابقة وفهم اليوتوبيا؛ وعلى هذا الأساس يؤدي الإطار التنظيمي دوره كفلتر أو تصفية للإزالة غير المرغوب به من اليوتوبيات المُتخيلة واختيار وحدة معينة منها.
Bader, Ralf, ‘ The framework for Utopia’ In Nozick’s Anarchy, State, and Utopia, ed by Bader, Ralf and Meadow croft Johan, (camridge, 2011) p. 237. (255- 288).

2 Nozick, Robert, Anarcy, State, and Utopia. Oxford: Blackwell, 1974, p. 307

3 Ibidem, p. 313

4 حتى لو لم يكن نوزك صريحاً في هذه النقطة، فإن حدسي يقول ان هذه الوسائل هي جزء من الميتا – يوتوبيا، لذا فإن هذه الوسائل يمكن ان تستعمل في حالتي النظام واليوتوبيا المعينة.

5 Ibidem, p. 314

، من ما هو ناتج عن معارفنا السابقة وخبراتنا المتراكمة[1] بينما ينتج الثاني من وسائل التصميم[2]، وعموما عمليّة تصفية الخيارات والأنتقاء من ما بينها التي تم أخذها من هذين المصدرين قد تكون ثابته أو مرنة. فعملية التصفية الثابته تستبعد دائماً البدائل أو الخيارات وفقا لمعيار ثابت لديها، بصرف النظر عن عمليات التصفية السابقة التي قد شكلت مجموعة من البدائل التي تم تطبيقها على عمليات التصفية تلك. بينما عملية التصفية أو الأنتقاء المرنة فهيَ ذات طبيعة حيوية، أي انها تُغيّر معايير التصفية وفقاً للنتائج السابقة وللمتطلبات التي يمكن أن تنشأ لاحقا[3]. وهذا ما جعل نوزك يفضل هذا النوع الأخير من التصفية وللأسباب التالية:

أولا، تأتي أفضلية وسائل التصفية على وسائل التصميم، لأنها لا تتطلب الا معرفة أقل لتعطي وصف عام مناسب لأفضل عالم ممكن، بما في ذلك معرفة ما هو مرغوب فيه[4].

ثانيا، إن وسيلة التصفية المرنة التي" تعتمد على قرارات الناس لها لها أفضلية ومزايا أكثر من تلك التي تعمل بصورة تلقائية، لأنها تعطينا القدرة على أن نصوغ وبشكل واضح المبادئ التي تعالج مقدما كل التعقيدات والمواقف المتنوعة التي قد تواجهنا[5].

ثالثا، إن الإستعمال البسيط لوسائل التصميم والوسائل الثابته للتصفية تخالطها شُبة أنها قد تتضمن مبدأ نهاية الدولة[6].

أما فيما يتعلق بوسيلة التصفية المرنة فقد يُطرح السؤال، هنا، عن طبيعة التصفية المُثلى، فرغم أن الحجة السابقة تأتي لصالح وسيلة التصفية المرنة من بين وسائل

---

1 Ibidem, p. 313

2 Ibidem, p. 315

3 Ibidem, pp. 317-318

4 Ibidem, p. 314

5 Ibidem, p. 317

6 لا تبدو هذه الحجة الأخيرة واضحة في منطق نوزك، لكن يُحتمل غالباً، ان هذه الحجة هي الأساس للحجتين السابقتين.

التصفية الأخرى، الا أنه لا يمكن أعتبارها الا خطوة أولى بأتجاه وسيلة التصفية الأمثل، لذلك لابد من تمحيص الجوانب التفصيليّة لها[1] والتي يمكن تسميتها هنا بـ "ابستيمولوجيا التصفية"؛ وسأشير اليها بما يلي:

أولا: ينبغي لفت الانتباه إلى الخصائص التي يتم اختيارها كمعيار لوسيلة التصفية. فأختيار هذه المعيار يتطلب بذاته ايضا عملية تصفية من نوع آخر، وكذلك تتطلب بعض القيود الإبستيمولوجية.

ثانيا: عمليّة التصفية التي تنتج مجموعة من الخيارات تتطلب بدورها تدقيق وتحليل إبيستمولوجي[2].

الا ان نوزك لم يتطرق إلى هذين الجانبين في سياق حديثه عن اليوتوبيا، لذلك أفترض ان الجزئين الاولين من كتابه – المذكور – يتضمنان تطبيقات تتعلق بعملية التصفية هذه؛ وعليه فالمعايير الإبستيمولوجية للتصفية ومجموعة الخيارات يمكن أن تُستخلص من هناك.

الإطار التنظيمي لليوتوبيات. (framework)

الإطار التنظيمي اليوتوبيات[3]، يعني مشروع وفكرة متصورة في العالم الفعلي عن الميتا– يوتوبيا؛ بينما الميتا – اليوتوبيا هيَ أفضل عالم مُتخيَّل لليوتوبيات التي تم صفيتها وتعينها، فالإطار التنظيمي هو أفضل تحقيق ممكن للميتا – يوتوبيا يقدم صورة عن خصائص العالم الواقعي، فالمعنى الذي يستعمله نوزك لمفهوم الإطار

---

1 Ibidem, p. 315, footnote.

2 Ibidem, p. 314.

3 Ibidem, 297.

يقول نوزك: "ليس هناك دولة يمكن تسويغها اكثر أتساع من "الدولة المصغرة أو دولة الحد الأدنى". لكن اليست فكرة دولة الحد الأدنى أو مثاليتها ينقصها البريق؟ هل بمقدورها ان تحمس الفؤاد أو ان تلهم للناس للكفاح أو التضحية من أجلها؟ هل يستطيع احدهم ان يحتجز تحت لوائها؟ ربما تبدو وكانها شاحبة وضعيفة مقارنة باختيار اقصى الطرف المناقض، وهو امال واحلام اصحاب النظرية االيوتوبية. بغض النظر عن مناقبها، لا تبدو دولة الحد الأدنى يوتوبيا. لذلك نتوقع بان البحث في اليوتوبيا لا يزيد دوره عن القاء الضوء على العيوب واوجه قصور لدولة الحد الأدنى كمنتهى للفلسفة السياسية."

التنظيمي[1] هو الشرط المسبق والضروري لعالمنا من أجل تحقيق يوتوبيات معينة مختلفة

1 Ibidem, pp. 309-312.

يقول نوزيك عن الإطار: "سيكون وضعا مقلقا اذا كانت هناك حجة واحدة فقط ومجموعة متصلة من الاسباب للوصول إلى لوصف خاص لليوتوبيا. فاليوتوبيا هي التركيز على العديد من الخيوط المختلفة التي تطمح في ان يكون هناك العديد من الطرق النظرية التي تقود اليها.... يبدا الخيط الاول من حقيقة ان الناس مختلفون. فهم يختلفون في المزاج، الاهتمامات، القدرة الفكرية، الطموح، المواهب الطبيعية، الروحانية، ونوع الحياة التي يرغبون ان يعيشوها. وهم يختلفون ايضا في القيم التي يملكونها وأوزان القيم التي يشتركون بها. (فهم يتمنون ان يعيشوا في مناخات مختلفة، البعض في الجبال، أو السهول، أو الصحاري، أو الشواطئ، أو المدن، أو البلدات.) لذلك لا يمكن التفكير بوجود مجتمع مثالي لكل الناس، فمن الواضح انه غير موجود.

يمكننا ان نفرق بين الامور التالية:

لكل شخص هناك نمط من الحياة الافضل بالنسبة له.

الناس متشابهون بما يكفي، لذلك هناك نمط واحد للحياة يكون الافضل لكل واحد منهم.

الناس مختلفون، لذلك ليس هناك نمط واحد للحياة الجيدة لكل منهم، و،

الانماط المختلفة من الحياة متشابهة إلى حد وجود نمط واحد من المجتمعات (والتي تتفق مع ضوابط محددة) بحيث تكون الافضل لكل شخص.

الانماط المختلفة للحياة مختلفة جدا لذلك ليس هناك نمط واحد من مجتمع (يلبي ضوابط محددة) افضل لكل شخص (بغض النظرعن اي من انماط الحياة المختلفة هو الافضل لهم).

طالما لكل شخص معيار موضوعي للخير يمكن ان يخبر أو يحدد... أن هناك، سلسلة واسعة من انماط الحياة المختلفة المرتبطة بشكل جيد، ولا توجد موضوعيا اي حياة افضل له من الموجودة في السلسلة، ولا اي واحدة خارج هذه السلسلة افضل من التي في داخلها. وليس هناك مجتمع واحد افضل للعيش فيه أكثر من هذه المجتمعات المذكورة.

غرضنا هنا، سواء Ib2 أو II ستخدمنا هنا. فنكنشتاين، اليزابيث تايلر، بيراند رسل، ثوماس ميرتون، يوجي بيرا، الين جنسبيرج، هاري ولفسون، ثورو، كاسي ستينغل، لوبفشتر ريبي، بيكاسو، موسى، اينستن، هج هيفنر، سقراط، هينري فورد، ليني بروس، بابا رام داس، غاندي، كولومبوس، فرويد، نورمان ميلر، اين راند، بارون روثستشيالد، تيد ويليامز، ثوماس اديسون، مينكين، ثوماس جيفرسون، رالف اليسون، بوبي فيسكر، ايما جولدمان، بيتر كروبوتكن، انت، ووالديك. هل هناك حقا نمط واحد لحياة فضلى لكل واحد منهم؟ تخيل بان جميعهم يعيشون في يوتوبيا لم تشاهد وصفها التفصيلي ابدا. حاول ان تصف المجتمع الذي سيناسبهم جميعا للعيش فيه. هل سيكون مجتمعا زراعي ام حضري؟ به الكثير من الترف ام يلبي الحاجات الاساسية البسيطة فقط؟ كيف ستكون العلاقات بين الجنسين؟ هل سيكون هناك رباط يسمى الزواج؟ هل سيقتصر على زوجة واحدة؟ هل

سيربي الوالدين الاطفال؟ هل سيكون هناك ملكية خاصة؟ هل سيكون هناك حياة هادئة وامنة ام ستكون حياة مليئة بالمغامرات، التحديات، الخطر والفرص للبطولة؟ هل سيكون هناك دين واحد ام عدة اديان أو اية اديان؟ ما اهمية وجودها في حياة الناس؟ هل سينظر الناس إلى حياتهم بخصوصية ام بعمومية؟ هل سيكرسون اوقاتهم للعمل ام للترفيه عن انفسهم بانشطة مختلفة؟ هل سيربي الاطفال بتسامح ام بصرامة؟ على ماذا سيركز تعليمهم؟ هل ستكون الرياضة هامة في حياتهم؟ وماذا عن الفن؟ هل سيهتمون بالانشطة الترفيهية ام الفكرية؟ام ماذا؟ هل سيكون هناك موضة في الملابس؟ هل ستتخذ الالام العظيمة لتجميل المظهر؟ ماذا سيكون الانطباع نحو الموت؟ هل ستلعب التكنولوجيا والالات دورا مهما في المجتمع؟ وهكذا.

ان فكرة وجود اجابة شاملة لكل هذه الاسئلة، ووجود مجتمع واحد يعيش فيه الجميع، يبدو وكانه شيء يصعب تصديقه. (و الفكرة هنا انه وان وجد هكذا مجتمع، ولدينا الآن معرفة كافية لوصفه يبقى شئ لا يمكن حصوله.) لايمكن لأحد أن يصف اليوتوبيا ما لم يعيد قراءة مثلا، أعمال شكسبير، تولستوي، جين اوستون، ريباليس ودوستوفيسكي لتذكير نفسه باختلاف الناس عن بعضهم البعض. (هذا ايضا سيذكره بمدى تعقيدهم.)

يثق كتاب اليوتوبيا بفضائلهم وتصوراتهم ويعتقدون بانها صحيحة على الرغم من اختلافهم الواضح (ليس أقل من الأختلاف بين اسماء القائمة المذكوره أعلاه) في المؤسسة التي ينتمون اليها ونمط الحياة التي يحاكونها، على الرغم من أن كل واحد منهم يقدم تصور بسيط عن المجتمع المثالي، لكن علينا ان نأخذ حقيقة أختلافهم بصورة جدية. ليس لدى اي من كتاب اليوتوبيا مجتمع يعيشي به الحياة نفسها أو يخصصون المقدار نفسه من الوقت لممارسة نفس الانشطة. لم لا؟ اليست الاسباب تحسب ضد النمط الواحد من المجتمعات؟

النتيجة التي نصل اليها انه لن يكون هناك نمط واحد للمجتمع ونمط واحد من الحياة في اليوتوبيا. فاليوتوبيا تتكون من يوتوبيات لعدة مجتمعات مختلفة ومتباعدة، حيث يعيش الناس أنواع حياة مختلفة وفي ظل موؤسسات مختلفة، بعض أنواع المجتمعات ستكون أكثر جاذبية من غيرها لذا سيزداد بعضها وينخفض بعضها الآخر. الناس سوف بعضها للآخرين أو يقضون كل حياتهم في واحدة. اليوتوبيا إطار ليوتوبيات، مكان يكون في الناس أحرارا في أن يجتمعوا طوعيا ليسعوا ويحاولوا تحقيق تخيلهم لحياة ملائمة أو جيدة في مجتمع مثالي، مكان لا أحد في يفرض تخيله االخاص لليوتوبيا على الآخرين". ان المدينة الفاضلة هي المجتمع للمثالية. (البعض منهم بالطبع سيقتنعون بمكانهم. لكن لن يلاحق كل واحد منهم بمجتمعات خاصة، والكثير ممن زهد أو فرط بالانضمام اليها بداية سيلتحق بها لاحقا، بعد ان يتضح له حقيقة عمل من فيها.) نصف الحقيقة التي اود ان اقولها هو ان المثالية هي مثالية ذات هدف: البيئة التي ستجرب فيها المثالية، البيئة التي سيكون فيها الناس احرار ليفعلوا ما شاؤوا، البيئة التي يجب إلى حد ما ان تدرك اولا ان تم ادراك بعض اراء المثاليون وتصوراتهم.

في العالم الفعلي[1]. وهو يعادل مفهوم دولة الحد الأدنى[2]، [3]. أنه المكان الذي يمكن أن تنشأ فيه اليوتوبيات المعينة، ويشتمل دوره على إعتباره وسيلة تنقية ايضاً[4]. أيٍّ يُستعمل كوسيلة تنقية لاستخراج مجموعة من بدائل أو خيارات لليوتوبيا المعينة[5]، وسيلة، يعدها نوزك، عمليّة وملائمة لأوضاع العالم الواقعي[6].

وعلى هذا الأساس نجد بين الميتا- اليوتوبيا والعالم الفعلي (الواقعي) الأختلافات البارزة التالية:

- في الميتا- يوتوبيا هناك مجتمعات متنوعة لايوجد بها أستغلال، ويوجد ما يكفي من الناس الذين يرغبون العيش بها، بينما في العالم الفعلي لا يمكننا نجد كل الناس الذين نرغب بالاقامة والعيش معهم.
- في العالم الفعلي - الواقعي تؤثر المجتمعات بعضها على بعض.
- في العالم الفعلي هناك تكلفة للحصول على المعلومات التي تمكن الشخص من معرفة أي من المجتمعات الأخرى تكون مناسبة للإقامة بها.
- في العالم الفعلي لا يمكن ضمان حرية التنقل ولا الحصول على المعلومات دائما[7].

لا يمكن لجميع الامور الجيدة ان تدرك معا، لذا لا بد ان تحصل بعض المقايضات... [لكن] هناك القليل من المنطق للتصديق بان نظام واحد نادر من المقايضة سيتطلب قبول عالمي. فالمجتمعات المختلفة مع مزج االأختلافات البسيطة لكل واحد منها ستفسح مجال من يكون فيه كل شخص بأمكانه الأختيار ذلك المجتمع الذي يكون تقريبا الذي يناسبه بقيمه وفضائله".

1 Ibidem, p. 307

2 Ibidem, p. 333

3 من جهة أخرى، يقول نوزيك ان "دولة الحد الادنى ليست يوتوبيا" (ص.297). هذا القول يمكن ان يكون بلا معنى اذا لم يتم التمييز بين نظرية الميتا - يوتوبيا، بوصفها خطة ومشروع إساقط الفكرة المُتصورة على العالم الفعلي (الإطار التنظيمي)، ونظرية اليوتوبيا المعينة. يؤكد هذا التمييز على أن دولة الحد الأدنى لاهي ميتا-يوتوبيا، ولا هي يوتوبيا معينة.

4 Ibidem, p. 317, footnote

5 هذا يعني، يمكن وجود مجموعة نظرية اليوتوبيا في الميتا - يوتوبيا.

6 Ibidem, p. 308

7 Ibidem, p. 307

- لأنه لا يمكن بأي وسيلة توفير كل القيم المتوقعة والمطلوبة لأكثر من شخص واحد؛ ربما علينا أن ننتهك عمدا بعض الشروط التي يمكنها توفير الرضى أو الأشباع من أجل اجراء تعويض أو تسوية عن إنتهاك بعض الاعتبارات الأخرى"[1].

إذا نحينا جانباً الأختلافات بين الإطار التنظيمي والميتا- يوتوبيا، فلابد من الإشارة إلى أن منطق اليوتوبيا - الذي يجعل التجربة اليوتوبية ممكنة - لا يلزم عنه أن هناك رابط بنيوي دائم بين شكل الإطار التنظيمي والعوالم اليوتوبية الـمُعينة، اي، إذا كان الإطار التنظيمي يمتلك ميزة السماح بحق معين (مثلا لك حق الحصرية الملكية لثروتك) هذا لا يدل على أن كل اليوتوبيات الـمُعينة تحوز الميزة نفسها؛ فهناك بعض القيود التي تحكم شروط التوافق والأنسجام بين الإطار التنظيمي واليوتوبيات المعينة. وتلك هي أنَّ اليتوبيات الـمُعينة تقوم بالتحكم بمبادئ الإطار الذي يَمنع على سبيل المثال، اليوتوبيات الإمبريالية أو يوتوبيات القوة التي تهدف إلى الهيمنة على اليوتوبيات المعينة الأخرى[2].

يمتلك الإطار التنظيمي ميزتين تختلف عن اي نوع آخر يصف اليوتوبيا[3]: الأول، سيكون مقبولا من قبل كل فرد من اليوتوبيا مهما كانت رؤيته الخاصة في مرحلة ما في المستقبل. الثاني، يتوافق هذا الإطار التنظيمي مع تحقيق جميع رؤى افراد اليوتوبيا المعينة تقريباً"[4]. أيّ؛ سيكون من الأفضل التحقيق الواقعي لهذا الإطار التنظيمي من تحقيق اي بدائل اخرى حتى لو كانت هذه البدائل أو الخيارات اقرب في طريقة اشتقاقها من نموذج العوالم الممكنة[5]. بعبارة أخرى، يُعتبر تحقيق هذا الإطار

---

1 Ibidem, pp. 308-309

2 Ibidem, p. 319, footnote, and p. 320

3 هنا, المطلوب ان يُفهم مصطلح اليوتوبيا على انه "افضل تحقيق ممكن للميتا - يوتوبيا على العالم الفعلي".

4 Ibidem, p. 318

5 مع أن نوزك يدرك وجود مشاكل مع فكرة الإطار التنظيمي، ويشكل الأطفال واحدة منها. فعلى سبيل المثال، في أي سن، يجب أن يكونوا قادرين على المغادرة؟ هل لديهم الحق في أن يعلموا بطريقة متوازنة عن بدائل عديدة في طرق للحياة؟ إذا كان مجتمع ما يؤمن بأن مناقشة نظرية التطور تعتبر خطيئة، فهل سيلقنوا هذا المعتقد لأطفالهم؟ إذا كان الأمر كذلك، كيف يمكن لأطفالهم احرار في الأختيار؟ واذا لم يكن كذلك، فكيف سيتم تنظيم هذا الأمر؟

افضل من تحقيق بدائل أكثر قربا في اشتقاقها من نموذج العوا لم الممكنة[1].

أن السؤال الذي يُطرح حول هذه النقطة: كيف يمكن التأكد من أن هذا الوصف هو الأفضل ليوتوبيا الإطار التنظيمي، وماهي الطرق أو العمليّات التي تُطمئن أن مشروع وتصور الميتا- يوتوبيا هذا هو أفضل مشروع وتصور ممكن؟ يكمن الجواب في أن الإطار التنظيمي نفسه والذي يعتبر جزءا من النظرية العامة للميتا - يوتوبيا، هو نتيجة وحاصل تطبيق الوسائل اليوتوبية هذه. وبتحديداً أكثر، ياتي نتيجة لعملية تصفية مجموعة من البدائل أو الخيارات للتوصل إلى تسوية إجتماعية من شأنها أن تضمن إمكانية وجود يوتوبيات معينة متفق عليها[2]. وعلى هذا الأساس تبنى نوزك ثلاثة معايير مختلفة للتصفية؛ وهي معيار الحرية الفردية، ومعيار طبيعة الاختلاف الفعلي بين الناس[3]، بالإضافة إلى معيار التعقيد في حياة وظروف الناس[4]. وهنا لابد من الإشارة إلى إن عملية التصفية التي تستخدم هذه المعايير قد تم تطوير معظمها في الجزء الأول من الكتاب (وهي ليست موضوع هذه الدراسة)، لذا لن أدخل في تفاصيلها وأكتفي بها عند هذه المرحلة.

اليوتوبيات المُعينة

تُعتبر اليوتوبيا المعينة - أيَّ التي تم اختيارها من بين اليوتوبيات الأخرى من خلال عمليّة التصفية - هيَ تخيُّل عالم ممكن في حقل الميتا - يوتوبيا؛ فكما أن الميتا- يوتوبيا قد تكون خطة وتصورة عن العالم الفعلي فأن اليوتوبيات المُعينة هي بدورها يمكن أن تكون خطة ومشروع مُتصور عن العالم الفعلي أيضا. وبناءً عليه يمكن القول أن اليوتوبيات التي تم تعينها أو إختيارها هي عبارة عن تخيُّل عوالم ممكنة داخل حقل الإطار التنظيمي. وكما لاحظنا سابقا، فأن نوزك يستعمل الإطار

Wolff, Jonathan, 'Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State' Polity Press, UK, 1991, p. 135.

1 Nozick, Robert, Anarcy, State, and Utopia. Oxford: Blackwell, 1974, 309.

2 Ibidem, p. 317, footnote

3 Ibidem, p. 309

4 Ibidem, p. 312

التنظيمي كوسيلة تصفية لإستخلاص البدائل أو الخيارات من بين مجموعة من اليوتوبيات الممكنة، تلك التي تكون عمليّة وملائمة لأوضاع العالم الفعلي. وبالتالي يمكن توقع الأختلاف بين يوتوبيات ممكنة داخل الميتا- يوتوبيا، واخرى ممكنة داخل الإطار التنظيمي؛ لكن نوزك لم يوضح الآثار المترتبة على هكذا تمييز، لذا سيتناول النقاش اللاحق اليوتوبيات المُعينة كيوتوبيات لها تنوع متفرد[1].

بما أن منطق نظرية اليوتوبيا، يتمثل دوره في تبرير إمكانية وجود اليوتوبيات المعينة، فعلى هذه اليوتوبيات أن تكون ذلك العالم الذي يمكن للمرء أن يتركه أو ينضم إليه بإرادته[2]؛ ويستعمل نوزك هنا مصطلحا مكافأ لهذا العالم الا وهو "**الإتحاد المجتمعي**"[3]. وضماناً لتلك النتيجة، يمكننا استعمال ما يمكن تسميته بـ "**القيد الإبستيمولوجي لليوتوبيا المعينة**" وهو أن كل كائن عقلاني يمكن تخيّله في هذا العالم يمتلك الحقوق نفسها كما يمتلكها الآخرون في تخيّل لعالم ممكن للإقامة فيه. اما بالنسبة لسكان العالم الاخرين الذين يمكن تخيّلهم فلهم حرية الأختيار بين البقاء في العالم الذي تم إنشاؤه لأجلهم أو تركه والاقامة في عالم من تخيلهم الذاتي[4]. لذلك، حتى يكون لمناقشة اليوتوبيا مغزى يصبح التقييد الإبستيمولوجي لليوتوبيا المُعينة متطلب ضروري لحرية الأشخاص.

نتيجة ذلك، ستظهر بعض اليوتوبيا المُعينة وسيختفي بعضها الآخر لعدم وجود عدد كاف من السكان يقيموا فيها. تُمثل ديناميكية اليوتوبيا المُعينة عمليّة تصفية، *"منافسة"* بين يوتوبيات مُعينة. وعلى الرغم من أن زوال يوتوبيا معينة

---

1 يستعمل نوزك هنا سمة مميزة خاصة تعود إلى فكرة، أن كل النقاش حول اليوتوبيات المعينة اقتصرت على اليوتوبيات داخل الميتا-يوتوبيا، أي أنه يرى يمكن للشخص ان يتخيل عدد لانهائي من الأفراد الذين يرغبون بالإقامة في تلك العوالم الممكنة، بينما في العالم الواقعي (وهو الإطار التنظيمي) لايوجد عدد لانهائي من الأفراد، أنظر التمميز أعلاه الذي اشرنا اليه بين الإطار التنظيمي والميتا-يوتوبيا.

2 والنقد هنا لتصور نوزيك هذا عن ان الناس يتحركوا بحرية من يوتوبيا معينة إلى آخرى حتى يجدوا جنتهم، أنه بذلك يتجاهل التفكير في ان بعض الخيارات قد يكون لا رجعة فيها.

3 Ibidem, p. 299.

4 Ibidem, p. 299

يُعتبرعملية مهمة، الا أن نوزك لم يقدم لنا معيارا محددا يمكننا من خلاله أن نقرر فيما إذا كان إعتماد معيارعدد السكان يعتبر كافياً أم لا للحفاظ على اليوتوبيا المُعينة. رغم هذا النقص، إلا أنه يمكن وصف المنافسة بين عدة يوتوبيا معينة من الناحية النظرية كما يلي: "إن قرارك في البقاء في الإتحاد الذي تم أُنشأوه من قبلي ونرمز له بمجموعة A 1 أو في حال إنشاء إتحاد آخر مجموعة A1"، ايَّ انت تنتمي إلى إتحاد آخر وهو مجموعة A1 لكني لا انتمي إلى نفس اتحادك ومجموعتك، إذاً، ويُعتبر القرار نفسه فيما إذا كان اي اتحاد منهما سيقبلني كعضو جديد في إتحاد مجموعةA 1 "الذي انت تنتمي بالفعل إليه. لذلك، إن النقطة الحاسمة التي تحدد القرار في كل حالة هي نفسها؛ بمعنى، هل وضعيتك معي في نفس الإتحاد تكون أفضل بوجودي أو بعدم وجودي." يمكن وصف خسارة أو مكسب الإتحاد الذي يقبل إنضمام فرد واحد لإتحاد معين بالصيغة التالية: إن المنفعة التي يمكن ان يكسبها الإتحاد من خلال قبوله إنضمامي اليه يجب أن تكون أكبر من المنفعة التي يمكن ان يكسبها من عدم قبولي للإنضمام اليه. لذاً، ان الإنضمام إلى المجموعة (s) U T يُعتبر منفعة لمجموعة T من اجل قبول إنضمام مجموعة S (مجموعة T وS يمكن أن يكونا إتحاد أو فردا)، وصيغة القبول هي UA (قبول الفردي X) ≤ UA (باستثناء الفرد X)، في حين أن صيغة الانضمام هي UX (بالتعاون مع A) (UX ≥ بالتعاون مع B). تعني هذه الصيغة ان الفرد يُساهم بالحد الأدنى عند إنضمامه إلى الإتحاد، وهذه المساهمة تصبح مثل سوق العرض والطلب[1] ونتيجة ذلك تصبح الوسيلة المنهجية المستخدمة لوصف التنافس بين اليوتوبيات مماثلة لوسيلة تنافس السوق. أما بالنسبة للأفراد، الذين يُعتبرون موضوع منافسة، ويشكلون مجموعة غير متجانسة، فإن هذا السوق يمكنه ان يستخدم فقط حقوق الملكية الفردية كشرط اولي واساسي. وان تكون حقوق الملكية حقوق ملكية حصرية، لأنه إذا كانت حقوق الملكية مقيدة، فإن هذا سيشكل أنتهاكا لحرية الأفراد في الاختيار بين اليوتوبيا المختلفة.

طبقا لقيود السوق فقد تترب نتائج على هذه المنافسة - والتي تعتبر عمليّة تصفية - بين اليوتوبيا المعينة "نحن لا نحتاج إلى الاخذ في عين الإعتبار أن المجموعة

1 Ibidem, p. 301

G تُمثل كل عضو من مجموعة X وبالتالي من مجموعة G، وG-[X] تُعطي قيمة لوجود مجموعة X أكثر من *أي* مجموعة أخرى من الممكن أن تُعطي قيمة لوجود مجموعة X's نحتاج فقط للأخذ في عين الإعتبار ان مجموعات G تُمثل كل عضو من مجموعة X وبالتالي من مجموعة G، فمجموعة G-[X] تُعطي قيمة لوجود مجموعة X أكثر من أي مجموعة أخرى مستقرة وممكنة من الناس التي سوف تُقدر وجود مجموعة X's"[1]. لذلك، فإن نتيجة عملية تصفية المنافسة بين اليوتوبيات المعينة تشكل مجموعة من اليوتوبيا المستقرة.

إن تعريف اليوتوبيا (المعينة) المستقرة "أذا كان هناك عوالم مستقرة يتميز كل عالم منها بمواصفات تلبي غالبية الحاجات المطلوبة منها (...)، أي، لا يمكن لأي شخص من سكان العالم ان يتخيلوا العيش في عالم بديل افضل من الذي يعيشون فيه والذي (يعتقدون) سيستمر قائماً طالما كل سكانه الذين يفكرون بنفس المنطق العقلاني يتمتعون بنفس حقوق التخيل والهجرة. [...] أذن فإن الشرط لقيام إتحادات مستقر: اذا A مجموعة من الأشخاص في اتحاد مستقر أذن ليس هناك فرع لمجموعة S من مجموعة A بحيث ان كل عضو من أعضاء مجموعة S يُعتبر أفضل حالا في إتحاد يتألف فقط من أعضاء مجموعة S من ان يكون في مجموعة A. في حال إنشاء وكأنه أذا لم يكن موجودا مجموعة فرعية S، فإن اعضائها سوف ينفصلون من مجموعة A، لإنشاء إتحاد خاص بهم". وفي هذا السياق"[2]، يُطلق على نظرية ابستيمولوجيا تخيُّل يوتوبيا مستقرة إسم" نظرية شرط الجبرية"، وهي كالتالي:

أ- " من أجل تجنب فوضى وصف القيود طبقاً لتخيُّل الناس، نفرض القيود التالية: (اولاً) لا يمكن *منطقياً* تخيل عالم بحيث أن معظم سكانه (أو واحداً منهم) (أو عدد غير محدد) يريدون العيش فيه أو (ثانياً) أن معظم سكانه (أو واحداً منهم) (او عدد غير محدد) يريدون بعبارة واحدة العيش مع (نوع) شخص معين، ويفرض ما يقوله ويفعله، وهلم جراً [الشخص الذي يتخيل الأشخاص والعالم الممكن]". هذا ما يسمى بالشرط المنطقي.

---

1 Ibidem, p. 305

2 Ibidem, pp. 299-300

ب- كذلك، إن المرء الذي يتخيل عالماً ما بإمكانه معرفة أن الأشخاص الذين يتخيلهم سوف يمتثلون لسبب معين، وبالتالي "(اولاً) يبدو من الأفضل إضافة قيد إضافي ان المتخيل قد لا يستطيع وصف الناس والعالم لأنه يعلم سببياً ان معظم سكانه (أو واحداً منهم) (او عدد غير محدد) يريدون العيش فيه أو (ثانياً) أن معظم سكانه (أو واحداً منهم) (او عدد غير محدد) يريدون بعبارة واحدة العيش مع (نوع) شخص معين، ويفرض ما يقوله ويفعله، وهلم جراً [الشخص الذي يتخيل الأشخاص والعالم الممكن]. إن ما يعرفه المرء فقط يتطلب ما قد يُستبعد. اذا، سيكون من الصعب جدا عدم الحاجة لشيء من هذا القبيل لمتابعة وصف التُخيل. إذا كان المرء لا يعلم شيئاً، فبالتالي لا يمكنه استغلاله" وهو ما يعرف بشرط السببية.

ج- قيود المجموعة *B*: "ان المتخيل للعالم لا يمكنه تصميم أشخاص آخرين من اجل دعم وضعه الخاص، لكنه قد يتخيل اشخاص آخرين يقبلون ببعض المبادئ العامة. (هذه المبادئ العامة يمكن ان تدعم وضعه)."[1]

د- يجب تحديدعدد السكان بعدد معين، بصرف النظر عن عدد الأفراد الذين يقررون مغادرة العالم الذي اختاروه لأسباب محض اقتصادية: "ومن المعلوم انه في مبدأ سوق العرض والطلب المتواصل يكون السعر غير محدد نظرياً".[2]

---

1 ما هو السبب لهذا القيد؟ إذا كان المبدأين الأولين يبدوان انهما صمما خصيصا لإفتراض نموذجا واقعيا لعوالم متنافسة مستقرة، فإن هذا القيد يبدو القصد منه السماح لوجود أخلاقية معينة. هل هو الشرط الضروري لنوزيك لتأمين نظريته الكانطية في نظام اليوتوبيا (وفي هذه الحالة سيكون قيد خارجي خاص يجعل النظرية منحازة لصالحه)، أو هل من المنطق قبول مثل هذا القيد (بمعنى غير ذلك إنه من المستحيل تخيل نموذجا واقعيا لعوالم متنافسة مستقرة)؟ جوابنا على هذا السؤال لا هذا ولا ذاك، ولكن يمكن السماح لمزيد من هذه القيود الداخلية الممكنة على اليوتوبيا المعينة لأنه ليس لها أي تأثير على النظرية العامة لليوتوبيا (وهذا الأمر لضمان إمكانية وجود يوتوبيا معينة مختلفة.

2 Ibidem, pp. 303-304.

هـ- ينطبق هذا الشرط على حالة الإطار التنظيمي: يختلف الانضمام إلى اتحاد جديد عن مغادرة إتحاد آخر بعد ان يكون المرء قد عاش فيه لفترة طويلة، وقام بتعديلات على الإتحاد المجتمعي الـمُتخيل أو القائم سابقاً، (المغادرة يمكن ان تسبب الألم ودفع تكاليف معينة)، فإن ذلك يقتضي تقديم تعويضات للمتضررين من هذه التعديلات. يُمكن تضمين هذه التعويضات عن طريق ذكرها بشروط صريحة في الإتفاق لدى إنضمام الأفراد في إتحاد ما.[1]

يعترف نوزك بنفسه بإن هذه الحجج غير كافية نظريا لإثبات أمكانية وجود يوتوبيات معينة مستقرة. وأحد الحلول يأتي من يإضعاف هامش صيغة المفعة: "تتطور إمكانيات وجود الإتحادات المستقرة عندما ندرك قوة افتراض أن ما تلقاه كل شخص هو فقط ما تخلى عنه الآخرون. فقد يعطي العالم لشخصاً ما شيئا يُعتبر بالنسبة له ذو قيمة أكثر من قيمته لدى الآخرين الذين من اجله تخلوا عنه"[2]، لكن إضعاف هامش صيغة المنفعة هذا يبقى غير قادر على إثبات أن وسيلة التصفية ستنتج ضوروة يوتوبيات معينة مستقرة.

نقد اليوتوبيا

هناك نقدان فقط يستحقان الأهتمام فيهما[3] حول نظرية لليوتوبيا من وجهة نظر نوزك. الأول يعتبر أن بنية اليوتوبيا ثابته، والثاني يعتبرأن بنية اليوتوبيا تتجاهل المشاكل العملية التي يمكن أن تنشأ من وجود نظريات الحد الأقصى.

أن السبب الذي يجعل من بناء اليوتوبيا بناءً ثابتا يعود إلى المفارقتين التاليتين: إما ان التغيير سيأتي بشئ افضل، مما يؤدي ان تكون اليوتوبيا التي حصل بها التغير في حالة تناقض ذاتي (لأنه من خلال التعريف كان من المفترض أن تكون أفضل واحدة ممكنة)، أو ان التغيير سيأتي بشئ أسوأ من ذلك، وهنا لابد من رفضه طبقا

1 Ibidem, p. 324.

2 Ibidem, pp. 305-306

3 بمعنى، ان هذه النظرية تُعنى فقط بالتصميم المؤسساتي. إنظر تعريف مبدأ افضل عالم ممكن.

لمعنى مفهوم اليوتوبيا ذاته[1]. لكن الأعتراض على هذا النقد يأتي من أنه ينطبق في الأعم الأغلب على حالة التوصيفات التفصيلية لليوتوبيا المعينة، وأن نوزك يأخذه بنظر الإعتبار فيما يتعلق بالإطار التنظيمي والميتا- يوتوبيا أيضا عندما يخلص الإطار التنظيمي من معيار الحرية الفردية تدريجيا (وهو ما يُعرف بافتراض دوتوكفيل (Tocqueville)، فيسلم بأن الإطار التنظيمي (و ربما نظريته للميتا - يوتوبيا ايضا) يفرض بعض القيود الثابته، والتي يمكن أن نوضحها من خلال السؤال المقارن، الذي لطالما يُطرح في هذا السياق، وهو هل الإطار التنظيمي ذاك يسمح للفرد - مثلا - أن يبيع نفسه؟ أتصور ذلك ممكن على قاعدة، يحق للفرد أن يختار لنفسه ولا يحق للآخرين أن يختاروا له[2].

إن أما النقد الثاني فينطلق بكل بساطة من أن اعتبار أن اليوتوبيات تمثل الحالة القصوى يواجه أعتراضا لأحتكامه إلى نفس التمييز بين اليوتوبيات التي تم تعينها أو اختيارها وبين الإطار التنظيمي لليوتوبيات بإعتباره وسيلة تصفية (ما بين اليوتوبيات المُفضلة) ولأنه كذلك فلايمكن ان يكون الحالة القصوى.

وعلى اساس هذا المفهوم تبرز ثلاثة انتقادات أخرى لهذا التصور عن اليوتوبيا. الأول لبيتر سنغر الذي يُشكك في أن مثل هذا المخطط يمكن أن يكون ممكنا[3] لكن سوف لا نقوم بتحليله لانه عام جدا وغامض للغاية.

أما الثاني فهو أن نوزك يتجاهل بعض الخيارات التي لا يمكن تفاديها. فتاتي حجة **ولف** في هذا السياق لتقول أنه من الممكن جدا أن شخصا أو نظاما من القيم، أو ظروف حياة معينة الخ...، قد تتغير بسبب احد الخيارات السابقة (لنفترضه وقت T-1)، وعليه في وقت T سوف لا يكون المرء قادرا على أتخاذ نفس الخيارات كما هو الحال في وقت T-1. هذا يمكن أن يحدث إما بسبب أسلوب حياة الشخص الفعلية T التي تفرض نمط خيارات أكثر تقييدا عما كان عليه في T-1، أو

---

1 Ibidem, p. 328

2 Ibidem, p. 331

3 See Peter Singer, 'The Right to be Rich or Poor, ' In Reading Nozick. Essays on 'Anarchy, State, and Utopia', Jeffry Paul ed.Oxford: Basil Blackwell, 1981. pp. 37-56.

بسبب نمط حياة شخص T، التي يمكن ان تقدم – في لحظة اخرى هي الآن مثلا – نمط خيارات مختلف عما كان عليه في T-1 (ربما نمط T الجديد يحتوي على خيارات كانت تعتبر مستحيلة في T-1[1]. يوجه هذا النقد إلى البنية المنطقية لليوتوبيا، فيقدم وولف بعض القيود الداخلية لتخيّل اليوتوبيا إضافة إلى القيود التي قدمها نوزك، ويسمي واحدة منها قانون تطور عدد اليوتوبيات الذي يحدد عدد اليوتوبيات الممكنة. وعليه تشير هذه الحجة إلى أن المنافسة بين العوالم الممكنة قد تكون مختلفة تماما عن تلك التي يتصورها نوزك. فإذا كانت قواعد استنتاج يوتوبيا مستقرة تختلف عن تلك التي اقترحها نوزك، فاذن إن عدد الاحتمالات التي ينبغي للمرء أن يأخذها في الاعتبار عند اتخاذ قرار عقلاني لظروف عالم معين من اجل ان يكون مستقراً تكون قد انخفضت إلى حد كبير. لكن وولف، لا يُشير إلى الآثار المترتبة على نظرية اليوتوبيا هذه؛ أذ أن هناك احتمالان على الاقل يجدر النظر فيهما. الأول، ياتي من حقيقة وجود بعض القيود على مفهوم اليوتوبيا، ويترتب على ذلك أن مفهوم "أفضل عالم ممكن"[2] قد يخضع لتعديل كبير، أي لم يعد واضحاً تعريف أفضل عالم ممكن. فعلى سبيل المثال، لا يمكن للمرء أبدا أن يتيقن من أن عالمه الأفضل الذي يتصوره، هو في الواقع، أفضل عالم ممكن بالنسبة له لأنه قد يكون واقعا تحت بعض القيود في ذلك الوقت الذي كان يتصور فيه أفضل عالم ممكن. أما الثاني، هو انه إذا كنا ندرك أن هناك قيودا على تخيّل اليوتوبيات، فوفقاً لأي نموذج يوتوبيا سنقوم بتصميم أفضل المؤسسات الاجتماعية التي تستوعب أساليب الحياة المتباينة[3]؟. هل يكون وفقاً لنموذج يسمح بتحديد أو تقييد مجموعة من الخيارات أو البدائل؟

الثالث هو أن تعدد اليوتوبيات يواجه مشكلة عملية جدية، تتعلق بعدم وجود مساحة كافية على الأرض لضمان أن المرء يمكنه تسيير حياته دون أن يعوق حياة

---

1 Wolf, Robert Paul. 'Robert Nozick's Dive ration of Minimal State' In Reading Nozick. Essays on 'Anarchy, State, and Utopia', Jeffry Paul ed-106.Oxford: Basil Blackwell, 1981., p. 135.

2 Nozick, Robert, Anarcy, State, and Utopia, pp. 298.

3 Wolf, Robert Paul. 'Robert Nozick's Dive ration of Minimal State' In Reading Nozick. Essays on 'Anarchy, State, and Utopia', Jeffry Paul .298ed-106.Oxford: Basil Blackwell, 1981. pp.

الآخرين ولا الآخرين يفسدوا حياته[1]. وعند هذه النقطة يضيف وولف قيداً مهما لما يعنيه أن يكون المرء قادراً على ان يعيش بحرية في اليوتوبيا التي يختارها، أي أن لا يتعدى المرء أو يُعتدي عليه بموجب حقوق الملكية للآخرين.[2] يتناول هذا النقد الجانب الأخلاقي من اليوتوبيا من خلال السؤال: ما هي المبادئ الأخلاقية التي ينبغي أن تنظم اليوتوبيا؟ من وجهة نظر وولف أن جواب نوزيك يتوقف على مبدأ حقوق الملكية. لكن من ناحية ثانية، فيما يتعلق بالجانب الأخلاقي لليوتوبيا، أغفل وولف تقديم تفسير لماذا يجب أن تكون اليوتوبيا مقيدة أخلاقيا. كما انه لم يوضح ما إذا كانت القيود الأخلاقية مطلوبة من أجل تحقيق يوتوبيا مستقرة (والتي سيكون شرحها مهما)، أو إذا كانت القيود الأخلاقية خارجية من اجل التنظير لليوتوبيات (التي ستكون بشكل إعتباطي). إذاً كما قيل سابقاً، تُعتبر حقوق الملكية شرطاً ضرورياً لتقرير ما إذا كانت اليوتوبيا المعينة مستقرة أم لا.

يعتبرفاولر ان القيود الأخلاقية على اليوتوبيا مسألة قاطعة، ففي رأيه، " يجب على نوزك ان يحاول تحديد أي أنواع من الاتحادات المجتمعية تلك تعيق تحقق الفضائل الليبرالية أو تلك التي تعززها، وإلا سيكون أطاره المفهومي مُنتقص أخلاقيا لأنه سيُخطئ في تحديد مجال المسموح به في التجربة اليوتوبية"[3] تقول وجهة نظر فاولر، ينبغي على الإطار اليوتوبي فرض تعليم معين على الأفراد، وإلا فإن تجربة اليوتوبيا ستكون مستحيلة. فإنطلاقاً من حقيقة، أن اليوتوبيا يجب ان تفرض تعليم معين لتكون فعَّالة، إستنتج فاولر أن الطريقة التي تخيل بها نوزك اليوتوبيا متناقضة

---

1 على الرغم من ان نوزيك يعترف بأن الاكتظاظ السكاني سوف يؤدي إلى مشاكل في العلاقات بين المجتمعات، إلا أن نموذجه يظهر مناسبا فقط في حال توفرت مساحة شاسعة، وعدد قليل من الناس. يسأل نوزيك ما إذا كان سيكون هناك مدن كبيرة، والجواب بالطبع سيتواجد مدن كبيرة، حتى ولو لم يرتادها احد من الناس، بإستثناء حالة إنخفاض معدل المواليد بشكل كبير. يبدو لي أن نظام نوزيك اليوتوبي أكثر واقعية من أي رؤية ليوتوبيا أخرى.

2 Ibidem, p. 135

3 Fowler, Mark, 'Stability and Utopia; A Critique of Nozick's Framework Argument, ' ed.J. Angelo Corlett, Equality and Liberty.Analyzing Rawla and Nozick (London: Macmillan, 1991), p. 252.

ذاتياً، لأنه يجب بالضرورة على اليوتوبيا ان تطالب بحرية الأفراد وبتقييد هذه الحرية في الوقت نفسه. لكن هذه الحجة تخلط فيما بين اليوتوبيا الـمُعينة وإطار اليوتوبيا. وكما أشار نوزك، هناك بعض القيود المنطقية المطلوبة على مستوى الإطار التنظيمي من أجل مناقشة معنى اليوتوبيا الذي يتبلور من خلال العلاقة بينها وبين الحرية وحقوق الملكية. بالإضافة إلى ذلك، هناك القيود التي يمكن فرضها على مستوى اليوتوبيا المعينة وهي *ابستيمولوجيا تخَيُّل يوتوبيا مستقرة*، ولكن هذه الابستيمولوجيا غير منسجمة مع مبدأ الحرية، طبقا لحقيقة ان قيود الإطار تقوم بوظيفة ضمان إمكان اليوتوبيا المعينة؛ لكن ما يحدث داخل هذه اليوتوبيا تلك قصة أخرى قضية منفصلة.

الخلاصة

وفي النهاية لانريد ان نقوم بتلخيص ما سبق وقد ناقشناه فيما يتعلق بنظرية اليوتوبيا ومنهجية بناءها عند نوزك، فما نريد الإشارة اليه في نهاية المطاف هو أن كتاب نوزك "الفوضى، الدولة، واليوتوبيا" تم تناوله كثيرا، وكثيرا ما كان هناك سوء فهم لنظريته من قبل نقاده؛ فمنهجية اليوتوبيا التي قدمها قد أُهملت كثيرا وأُعتبرت مجرد إضافة أو ملحق غير ضروري.

وعلى كل حال، من الناحية التاريخية كُتب الجزء الثالث من "الفوضى، الدولة، واليوتوبيا" الذي يتناول نظرية اليوتوبيا قبل الجزءين الأولين، حيث يمكن اعتبارهما أمثلة تطبيقية لإستعمال المنهج اليوتوبي. والناحية المنطقية تعتبر نظرية اليوتوبيا هي النقطة التي يمكن أن تكون البداية لمراجعة وإعادة بناء نظرية نوزك السياسية والأخلاقية. فجاء موضوع هذه الدراسة لتقديم فهم لنظرية نوزيك السياسية من منظور إثبات أن منطق اليوتوبيا هو المفتاح الأساس لنظرية نوزك الأخلاقية والسياسية، والذي يحفظ نظرية نوزك من الانتقادات المدمرة التي أساءت إلى حد كبير فهم وجهة نظره.

اليوتوبيا وتخوم العلم

د. نضال البغدادي

الاردن – التعريف بنماذج يوتوبية

في عـام 1516م، أراد السّـير تومـاس مـور (1478–1535م)، وكـان سياسـيًّا، وفيلسوفًا، ومؤلّفًا إنكليزيًّا مرموقًا أن ينتقدَ العالم الواقعي، فألّف كتابًا تخيّل فيه وجود جمهوريّة في جزيرةٍ لا مكان لها، شَبَحيّة، سمّى عاصمتها آموروت Amurote، ونهرها آنهيدريس Anhydris هو نهرٌ بلا ماء، ورئيسها آديموس Ademus هو أميرٌ بلا شعب، وسكّانها من شعب الآلاوبوليت Alaopolites وهم مواطنونَ بلا مدينة، وجيرانهم الأكوريون Achoréens، وهم سكّانٌ بلا بلد، وأطلق على تلك الجمهوريّة اسم "يوتوبيا Utopia"، أي الجمهورية الّتي لا مكان لها في أرض الواقع، إذ إنّ عالمها كما طرحه "مور" عالم معكوس للواقع تمامًا. كأنّه يقول: لا مكان للمُثل العليا في عالم الواقع، مكانها الحقيقي في اللّامكان.

يوتوبيا مور لم تكن الأولى في التّاريخ بل سبقتها نماذج عدّة، يمكن رَصد بعضها منذ العصر اليوناني، فقد تحدث هوميروس Homeros في النّشيد السّابع من «الأوديسة» Odyssée، عن حدائق الكينوس Alkinoos الّتي لا تتوقّف الأشجار فيها عن حمل الثّمار طوال السّنة. وتخيّل هسيودوس Hesiodos في ملحمته «الأعمال والأيّام» عصرًا ذهبيًّا لا هموم فيه، ولا شيخوخة، ولا أحد يستأثر فيه بشيء؛ لأنّ كلّ الثّروات تعود للجميع. وتخيّل بِنداروس Pindaros حياة نموذجيّة لا عمل فيه، ولا معارك، بل وَفْرَة ومآدب عامرة، وَصفها في جزيرته السّعيدة الّتي تقع «على أطراف الأرض». ومع أفلاطون Platon تحوّلت هذه التصوّرات الخياليّة

الـمُبعثرة إلى مشروع مُكتمل صاغه الفيلسوف في «الجمهوريّة» La République و«القوانين» Les Lois حين طرح تصوّره عن «المدينة الفاضلة» الّتي يعتمدُ النّظام السّياسي فيها على احترام القوانين الّتي تعالج كلّ تفاصيل الحياة الاجتماعيّة والاقتصاد والتربية والدّين والعدالة والعمران. وكذلك فعل معاصره فالياس من خلقيدونيا Phaléas de Chalcédoine، وتلك الّتي تعتمد على الاختلاف وتكرّسه في مشروع هيبوداموس Hippodamos.

لم يختلف الأمر في الحضارة الرّومانيّة، إذ استعاد أوفيد Ovide في كتاب «التحوّلات» أو «مسخ الكائنات» Métamorphoses فكرة هسيودوس عن العصر الذّهبي لمجتمع لا عوائق فيه ولا أسلحة، يعيش من اقتصاد جني الثّمار في ربيع دائم حيثُ «تجري أنهار الحليب، وتسيل ثمار الرّحيق والعسل البرّي». أما هوراتيوس (هوراس) Horace فقد دعا إلى ترك روما الّتي هجرتها الآلهة، والالتحاق بجزر الحظّ الّتي «خصّصها جوبيتر Jupiter لعرق مؤمن»، وعلى نقيضه جعل فِرجيل Virgile المكان الطوباوي في إيطاليا حيثُ تُستعاد حياة السِّلم، مشيرًا إلى أنّ طفلاً من نسل الآلهة والأبطال سيولد، وسيكون مولده فاتحة للعصر الذّهبي.

واستمرت نماذج اليوتوبيا بالظهور هنا وهناك في المؤلّفات، ومنها: مؤلّف فرانسيس بيكون Francis Bacon عن الأطلنطس الجديدة Nouvelle Atlántida عام 1627، وكتاب صمويل هارتليب Samuel Hartlib عن مملكة ماكاريا Macarie في 1641، ثم كتاب صمويل غوت Samuel Gott عن سوليما الجديدة La Nouvelle Solyme في 1648. ففي كتاب موريللي Morelly «قانون الطّبيعة» (1755) نجد طرحًا لأسس حياة شيوعيّة بدائيّة ذات نمط زراعي. كما أنّ روبرت أوين Robert Owen الّذي اهتم بظروف العمّال وبتحسين القوانين الاجتماعيّة للعمل في إنكلترا حاول أنْ يُؤسّسَ مستعمرةً شيوعيّة في الولايات الـمُتّحدة أسماها «الانسجام الجديدNew Harmony»، لكن مشروعه أخفق، فعاد إلى التّنظير، فأصدر مجلة بعنوان «العالم الأخلاقي الجديد The New Moral World» (1836–1844) طرح فيها نظريّاته عن الشّيوعيّة الطّوباويّة. كذلك كتب الألماني فيلهلم فايتلينغ Wilhelm Weitling الّذي تأثّر بالأفكار الاشتراكيّة في فرنسا «البشريّة كما هي وكما يجب أن تكون L'Humanité

«comme elle est et comme elle devrait être (1838)، كما حاول تأسيس رابطة للحرفيين وبناء مستعمرة شيوعية أسماها Communia، لكن مشروعه هذا باء بالإخفاق أيضًا.

وفي الأدب العربي الحديث ظهرت بعض الأعمال أيضًا وقد اندرجت في مفهوم الطوباويّة، مثل «غابة الحق» (1865) لفرانسيس مراش من حلب، و«أمّ القرى» (1901) لعبد الرحمن الكواكبي و«لطائف السّمر في سكّان الزُّهرة والقمر» (1907) لميخائيل الصّقال من حلب أيضًا، وهناك «الدّين والعلم والمال» (1903) لفرح أنطون اللّبناني وصاغ مادته بأسلوب روائي. أمّا القاص والمسرحي المصري يوسف إدريس فقد أسهم في هذا النّوع الأدبي بقصّة «جمهوريّة فرحات» (1956). ويمكن القول إنّ الكاتب العربي سلامة موسى كتب اليوتوبيا حسب المفهوم الأوربي، ولاسيما في كتابه «أحلام الفلاسفة» (1926) وفي قصة «من أحلام اليقظة» في أوائل ثلاثينيّات القرن العشرين[1].

وما بين أسطورة جلجامش الرّافدينية وبين قصص وأفلام الخيال العلمي في الزّمن المُعاصر، يمكن رسم خطوط ومسارات تاريخيّة مُتعدّدة لهذا النّمط من التفكير الّذي يبدو أنّه مُلازم للإنسان أينما كان وبشتّى الصّور والتصوّرات. لكن، لما كنّا في هذه الدّراسة لا نهدف إلى التقصّي التّاريخي لمفهوم اليوتوبيا، بل إلى انتزاع جانب منه ومناقشته في إطار مزاعم تخطي الواقعيّة العلميّة له، فإنّنا لن نتوقّف أكثر من ذلك عند هذه النماذج الّتي قد يتناولها غيرنا بالإسهاب المناسب لها.

إنّ غايتنا في هذه الورقة هو التقصّي عمّا إذا كان العلم قد نجى من اليوتوبيا أم أنّه وبحكم كونه نتاجًا إنسانيًّا لم يتمكّن من الإفلات من شِراكها؟

لنصل إلى معرفة ذلك علينا أن نُناقش مفهوم اليوتوبيا ونحلّله بقدر ما يسمح به المُقام، لنرى أبعاده الفلسفيّة المُتعدّدة، أيّ منها الّذي يُهدّد واقعية العلم وموضوعيته.

---

1 للمزيد راجع: حنان قصاب حسن، موقع الموسوعة العربية، المجلد 12، اللغات وآدابها، الأدب، الطوباوية، رابط: http://www.arab-ency.com

تحليل مفهوم اليوتوبيا

اليوتوبيا Utopia كلمة أجنبية، لا أصل يوناني لها، عدا كلمة topos وهي من لفظ يوناني (οὐ τόπος أو توپوس) وتعني المكان، والمقطع الأوّل U يعني (لا)، أي: (لا مكان).

ويقابلها في اللّغة العربية الطّوبى؛ وهي من نوادر الجموع لكلمة طيّب، وتعني الغبطة والسّعادة والحظّ والخير، ومنها كلمة الطّوباوية الّتي تُوافق في معناها ولفظها كلمة يوتوبيا Utopia.

وبالانتقال إلى المُستوى الفلسفي لهذا المعنى، فإنّ يوتوبيا سوف «يُراد بها كلّ فكرة أو نظريّة لا تتّصل بالواقع، أو لا يُمكن تحقيقها» وسوف يكون «الطّوبائي أو اليوتوبي هو من لا يُعبّر عن الواقع»[1].

عند الاسترسال قليلاً يُمكن أن نجد أنّ الطّوباوية ليست مقتصرة على ما ينتّجه الخيال ممّا ليس له محل في الواقع، بل قد تُعبّر عمّا يرفض الواقع نفسه الانصياع له بالضّرورة «كالمثل العليا السّياسيّة والاجتماعيّة الّتي يتعذّر تحقيقها لعدم بنائها على الواقع، أو لبعدها عن طبيعة الإنسان وشروط حياته، ومن هذه المثل العُليا فكرة السّلام العالمي العام، وفكرة التقدّم المُستمر، وفكرة المساواة الطّبيعية وغيرها»[2]. مثل هذه المثل وأمثالها، عبارة عن طموحات يراها كثيرون مشروعة، بل قد يستغرب بعضهم وصفها بالمثاليّات اليوتوبية لكونها من جنس ما يتعايش معه الإنسان بوجهٍ نسبوي ضمن مجتمعاته.

فليست جميع الأفكار اليوتوبية مغرقة في الخيال المحض، مثل: جزر الشّمس الّتي زارها يامبولوس Jamboulos، حسب رواية ديودوروس الصقلّي Diodore de Sicile الّذي نقل عن مكتشفها إنّ السّعادة تحلّ فيها دومًا، وإنّ سكّانها يعيشون حياة جماعيّة مليئة بالوفرة، لا يعرفون المرض ولا الموت المبكّر، وتنتفي فيها العبوديّة. أو

---

1 المعجم الفلسفي، مجمع اللّغة العربيّة، جمهوريّة مصر العربيّة، تصدير: د. إبراهيم مدكور، طبع بالهيئة العامّة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، (1403هـ/1983م)، ص 113.

2 د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بالألفاظ العربيّة والفرنسيّة والإنكليزيّة واللّاتينية)، دار الكتاب اللّبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت، (1402هـ/1982م)، ج2، ص 24.

كالجزيرة المقدّسة الّتي تفيض أرضها بالثروات، وتقع حسب الرّحالة إيفيميرEvhémère في عرض سواحل الهند والجزيرة العربيّة، أو جزر الحظّ الّتي روى بلوتارخُس Plutarque أنّها تقع في عرض سواحل إفريقيا، أو جزيرة الماكروب Macrobes حيثُ الرّجال المعمّرون، أو سواها[1].

بل هناك النّموذج الّلاسلبي لليوتوبيا، وهو الّذي منحه بعضهم صفة الثّورية الّتي تتسامى على الأمر الواقع سياسيًّا كان أو اجتماعيًّا أو حتّى ثقافيًّا، ويتجسّد تساميها في السّلوك الواقعي وليس في الخيال حيثُ الّلامكان، بل هو حراك عملي يعمد «إلى تحطيم نظام الأشياء السّائدة حينذاك تحطيمًا جزئيًّا أو كليًّا»[2]، فاليوتوبيا بهذا الفهم هي نظام معارضة يميل إلى تفجير النّظام القائم، ليستبدله بنظام بديل واقعي يرى فيه أنّه الأمثل لتحقيق العدالة والحرّية والحياة الكريمة.

وهنا نلاحظ المثالية الإيجابية، الّتي تنطلق من الواقع ولا تغادره إلى أبعاد ميتافيزيقيّة، بل تبقى في أرض الواقع نفسه. وهذا يقودنا إلى استنتاج أنّ اليوتوبيا كمفهوم ليس ملازمًا للماورائيّات في الحالات جميعها، بوصفه فكرة هي من حيثُ المبدأ مستحيلة التحقيق، بل له نسبة من الواقعيّة، نبّه إليها "مانهايم"[3] في نقده لضيقي الأفق الّذين ترتبط أفكارهم ومشاعرهم بنظام وجود يحتلّون فيه مركزًا مُحدّدًا، حيثُ «يُظهِرون دائمًا ميلًا لتصنيف كّل الأفكار الّتي يَثبت أنّها مستحيلة التّحقيق ضمن إطار النّظام الّذي يعيشون هم فيه على أنّها أفكار يوتوبية بشكل مطلق»، وبدلًا من ذلك ذهب إلى استعمال لفظة اليوتوبيا بمعناها النّسبي، وهي عنده تلك «اليوتوبيا الّتي تبدو مستحيلة التّحقيق فقط من وجهة نظر نظام اجتماعي مُعيّن موجود فعلًا»[4].

وعلى سبيل المثال، نحن عايشنا -ولا زلنا نعايش- أنظمة حكم يجزم قادتها إنّهم صمّام الأمام المثالي والوحيد لتحقيق الأمن والأمان والحياة الكريمة لشعوبهم، وإنّ

---

1 للمزيد راجع: حنان قصاب حسن، مصدر سابق.

2 كارل مانهايم، الإيدلوجيا واليوتوبيا- مقدّمة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة: د. محمد رجا الدّيريني، شركة المكتبات الكويتيّة، ط1، 1980، ص 247.

3 كارل مانهايم (1947-1893) مجري الأصل من مؤسّسي علم الاجتماع الكلاسيكي ويعدّ مؤسس علم اجتماع المعرفة.

4 المصدر نفسه، ص 250.

شعوبهم ستفقد بفقدهم جميع تلك الامتيازات، مع إنّ الشّعوب عانت ولا تزال من قمع وتقتير وتجهيل واستغلال شخصي للموارد وتدمير للطّاقات والإمكانات، ومعنى هذا أنّ هؤلاء الحكّام يرونَ أنّ أيّ تغيير لهم أو لأنظمتهم ليس بأكثر من مطامع يوتوبية لا أساس واقعي لها، ولا إمكانيّة لتحقيقها، وهنا يتبيّن أنّ اليوتوبيا تضربُ في اتجاهين متعاكسين إنْ لم تكن في اتجاهات مُتعدّدة، إذ بالطّريقة الّتي يُمكن الحكم فيها على أيّ مستبد مصاب بهوس العظمة ومزاعم الكمال بأنّه ليس بواقعي بل شخص يوتوبي منفصل عن الواقع، يُمكن لذلك الشّخص أن ينظرَ للمُعارضين له أو المتمرّدين عليه بأنّهم تآمريون لا رصيدَ في جعبتهم إلّا اليوتوبيا. لذا ووفقًا لذلك يُمكن القول إنّ اليوتوبيا أمرٌ منظوري.

من جانب آخر، قد يتمثّل بعضهم الفلسفات الميتافيزيقية على إنّها نماذج يوتوبية، إذ ليست الميتافيزيقيا -في جلّها- إلّا مفاهيم عقليّة كليّة أبستمولوجية، لا واقع ملموس لها، كالعدم والمستحيل مثلًا، وبذلك فهي وإن كانت تُحاول أنْ تكون الخلفيّة الفكريّة للواقع المحسوس إلّا أنّها ليست إلّا جنسًا من أجناس اليوتوبيا.

وهناك نماذج معرفيّة تنطلق من أرضيّة واقعيّة لكنّها ومع التعمّق تنحو تدريجيًّا نحو آفاق المثاليّة الميتافيزيقيّة (اليوتوبية). لعلّ أهمّها على الإطلاق النّموذج المعرفي العلمي، إذ وكما تبيّن لنا من الفحص والنّظر أنّه لم يكن بدعًا من غيره، إذ ومع أنّ جميع الجهود الجبارة الّتي بُذلت لتحصينه من أنْ تشوبه شوائب اليوتوبيا إلّا إنّه لم يكن بمنأى عنها، ولعلّنا لا نبالغ إذا قلنا: يتوهّم من يظنّ إنّ العقلانيّة العلميّة لا تضمر اليوتوبيا. ولأنّ هذه النّقطة على قدر كبير من الأهمية في تحديد وتقييم نظرتنا للعلم والنّظرة العلميّة، فسينصب اهتمامنا فيما تبقّى من هذه القراءة إلى مناقشة هذه النّقطة.

العلم وايدلوجيا العصمة المادية

إبان عصر النهضة تصدى العلماء والفلاسفة الماديين لوضع الأسس الّتي من شأنها أنْ تنزّه العلم تنزيهًا مطلقًا من أيّ أثرٍ من آثار اليوتوبيا، بما تعنيه اليوتوبيا من

مثالية أو ميتافيزيقيا. فقد كانت النّظرة العلميّة الكلاسيكيّة[1] منذ علو كعبها آنذاك، تخضع لسلطان العلم التّجريبي الّذي أسّس بنيانه على جزميّة قاطعة تؤكّد أنّ لا وجود إلّا للمادة، وأنّ الأشياء جميعًا قابلة للتّفسير بلغة المادّة فحسب.

حتّى بات مجرّد التّفكير بأنّ منشأ الإنسان ونموّه وآماله ومخاوفه وصبواته ومعتقداته أكثر من مجرّد حصيلة ارتصاف ذرّات عرضي، ناهيك عن تخيّل وجود حياة وراء القبر مستغربًا، فغُدّت هذه القضايا يوتوبيا محضة لا علميّة فيها، ولا شأنَ للعلم. وقد حكم بطريقة غير قابلة للجدل على أنّ أيّ فلسفة لا تُلقي مثل تلك القضايا وراء ظهرها جملة وتفصيلا؛ فإنّه من المستحيل أن يُكتب لها البقاء[2].

واستنادًا لهذه النّظرة المادية، قامت النّظريات الفيزيائيّة الكلاسيكيّة على قانون السّببية الحتميّة، وكان التّبرير لذلك أوضح من الشّمس في رابعة النّهار، إذ هي لا تتعامل إلّا مع ظواهر طبيعيّة مدركة بالحواس، قابلة للاختبار والقياس، وفق منهجيّة الهندسة ثلاثيّة الأبعاد، ووفق تصوّر محدّد للحركة ينصّ على ميكانيكيّة تستندُ إلى الدفع والتماس، الامر الّذي جعل صوّر الطبيعة بنظام حتمي متصل. ومعناه أن ظاهرة أو حدث يعتمد على ما سبقه من أحداث قريبة متصلة به مباشرة. وقد أدى هذا التصور إلى تقرير "مبدأ الاتّساق" في الطّبيعة، وهو ينصّ على «أنّ الأسباب المتماثلة تُحدِث نتائج متشابهة»[3]، الأمر الّذي يعني أنّ الطّبيعة منظّمة وتخضع للاطراد دائمًا.

---

1 يميّز كل من روبرت. أم. أغروس وجورج. ن. ستانسيو بين نظرتين: القديمة الّتي استهلها فرانسيس بيكون وغاليلو مطلع القرن السّابع عشر والجديدة الّتي بدأت تتبلور في العقود الأولى للقرن العشرين. والنّظرة: تصوّر كوني للعالم، يفهم وفقًا لها كلّ شيء ويقيم.
انظر: أغروس- ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة: د. كمال خلايلي، عالم المعرفة، سلسلة كتب يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، العدد 134، 1989ص 15.

2 المصدر نفسه، ص 16.

3 صلاح الجابري، فلسفة العلم- بحوث متقدّمة في فلسفة الفيزياء والعقلانيّة والتّزامن والعقل والدّماغ، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2006، ص 90.

قاد التصوّر المادي ومبدأ الاتساق إلى تغيير النّظرة لجميع مجالات الحياة الأخرى، فقد صار لزامًا القول بالجبريّة لأنّ المادّة غير قادرة على التصّرف الحر، وكلّ حدث نفسي ليس أكثر من حدث مادي، تتحكّم فيه جملة من العوامل المادية القريبة، فعومل المستوى النفسي للإنسان على أنّه مستوى مادي محض، وكان المنهج المادي قد استبعد سابقًا المستوى الرّوحي له، ونظر للإنسان على قدم المساواة مع الأشياء المادية الصّماء، فلم يعد من وجود لحرية الاختيار وما يتّصل بها من إرادة. بل إنّ العقل ذاته عبارة عن جسيمات تتفاعل فيما بينها، وقد عبَّر عن هذا المعنى أحد كبار علماء الأحياء في القرن التّاسع عشر "توماس هـ. هكسلي" بقوله: «الأفكار الّتي أعبّر عنها بالنّطق، وأفكارك فيما يتعلّق بها، إنّما هي عبارة عن تغيرات جزيئية»[1]. أيّ إنّ العقل ليس إلّا شكل من الأشكال المنبثقة من المادة. وهذا يعني بالضّرورة أن التغيرات المادية هي الّتي تسبب الأفكار لا العكس. أي وكما يصف "ستيفن هوكنغ": «إن أدمغتنا الفيزيائية، التي تتبع القوانين العلمية الطّبيعية، هي الّتي تقوم بأخذ قراراتنا، وليس وكالة ما موجودة خارج نطاق هذه القوانين، ولذا، فمع أنّه يبدو لنا أنّنا لم نعد تلك المكائن البيولوجية، فإنّ حرّية الاختيار مجرّد وهم»[2]. ومن هنا وصفت العلاقة بين العقل والجسد بالشّكل القائل: «إنّ الوعي متّصل بآليات الجسم كنتيجة ثانوية لعمل الجسم، لا أكثر، وأنّ ليس له أي قدرة كانت على تعديل عمل الجسم مثلما يلازم صفير البخار حركة القاطرة دونما تأثير على آليتها»[3]. ولما كانت المادة عاجزة أن تخطّط أو تهدف إلى شيء، فلا سبيل إلى العثور على حكمة وراء الأشياء الطبيعيّة.

واكب هذه النزعة المادية الصّرفة، ظهور مذهب فلسفي يُعبّر عنها ويكرس لها، وهو المذهب الوضعي، بما يشتمل عليه من فلسفة وضعية[4] وفلسفة منطقية وضعية[1]،

---

1 العلم في منظوره الجديد، مصدر سابق، ص 25.

2 مراجعة وترجمة مختصرة لكتاب التّصميم العظيم، ستيفن هوكنغ وليونارد ملوديناو، ص 31.

3 العلم في منظوره الجديد، مصدر سابق، ص 26.

4 الوضعيّة Positivism: هي إحدى فلسفات العلوم الّتي ترى لأنّه في مجال العلوم الاجتماعيّة، كما في العلوم الطبيعيّة، فإنّ المعرفة الحقيقيّة هي المعرفة والبيانات المستمدّة من التّجربة الحسّية، والعلاجات المنطقيّة والرّياضيّة لمثل هذه البيانات الّتي تعتمد على الظّواهر الطّبيعية الحسّية وخصائصها والعلاقات بينهم الّتي يُمكن التحقق منها من خلال الأبحاث والأدلّة التجريبيّة.

وقد وصف بكونه اتجاه فلسفي إلحادي لا يعدّ الشّيء حقيقيًّا إلّا إذا كان بالإمكان ملاحظته وإخضاعه للتّجربة، وبهذا نفى وجود حقائق خارجة عن الحواس كالميتافيزيقا أو الاعتراف بالرّسل والأنبياء والوحي أو أيّ شيء من هذا القبيل. وقد تزعّم هذا الاتجاه الفلسفي "أوغست كونت 1798 – 1857م" الّذي كان يعتقد بأنّ العالم سيصل إلى مرحلة من الفكر والثّقافة سوف ينفي فيها كلّ القضايا الدّينيّة وحتّى الفلسفيّة وسوف تبقى القضايا العلمية الّتي أثبتت بالحسّ والخبرة الحسّية أو بالقطعيّة والإيجابيّة (positive). وفي ذلك العصر سوف يُمح الدّين من ساحة المجتمعات البشريّة كما كان يتصوّر.

وقد رسَّخَ ذلك، النّجاحات الّتي حقّقتها قوانين نيوتن في العديد من المجالات ولا سيما في مجالي الفيزياء والكيمياء، وعلى أيدي علماء كبار ساروا على الطّريق النيوتني، أمثال: فاراداي وكلفن وهيرشل والعديد غيرهم. حيثُ تمكّنوا من تفسير ظواهر الحركة والحرارة والضّوء والكهرباء، وما ولّدته تلك النّجاحات من رغبة في النّفوس لتوسيع نطاق العمل بها لتشمل حقول المعرفة جميعها، بما فيها علوم الأحياء والنّفس والتّاريخ والاقتصاد، الأمر الّذي أسفر عن فرض الرّؤية المادية وحتمياتها في الكون، كلّ ذلك أثّر في التفكير بحيث أصبح العلماء لا يرون الشّيء علميًّا ما لم يكن ماديًّا، بصرف النّظر عن معتقدات العالم الشّخصية، فحتى لو كان العالِم يعرف أنّ للكون خالق، فإنّه يمضي في حججه العلميّة على أساس افتراض كون المادة وحدها هي الحقيقة، أو أنّها، على الأقل، كلّ ما يمكن معرفته بطريقة علميّة. الأمر الّذي فاق حتّى تصوّرات نيوتن حين وضع الميكانيكا الكونيّة، فهو (أغروس – ستانسيو) لم يكن يأمل أن يشرح في نظريّته الأشياء جميعها، بل المادية منها فحسب[2].

---

1 في القرن العشرين الميلادي سمى فريق من الفلاسفة الألمانيّة والإنجليزيّة حلقتهم الّتي كانت تعقد في فينا بـ «الوضعيّة المنطقية». وكانوا يعتقدون بأنّ قضايا كلّ العلوم البشريّة غير المنطق لا بدّ أن تُؤَيَّد بالحسّ والتجربة. لكن القضايا المنطقية -الّتي تُحدّد طريقة تفكير البشر وتعصمه من الخطأ في الفكر- هي القضايا والأصول العلميّة الوحيدة الّتي لا يجب أن تثبت بالحسّ والخبرة لأنّها تعلّمنا طريقة التّفكير الصّحيح.

2 العلم في منظوره الجديد، مصدر سابق، ص 20.

وهكذا صار كلّ ما يتجاوز المادية وقوانينها بمنزلة وهم من الأوهام اليوتوبية ليس إلّا. كما صار بإمكاننا القول: إنّ العقلانيّة العلميّة الماديّة واليوتوبيا على طرفي نقيض، لا يكون لأحدهما حضور حتّى يكون هناك غياب تام للآخر، وقد يصحّ تشبيههما بالحياة والموت.

لكن علينا أن نسأل: بعد كلّ هذه الشّروط القاسية لعصمة البحث العلمي ومنهج التفكير العقلاني من اليوتوبيا، أتمكّنت النّظرة العلميّة الكلاسيكيّة المادية، وما تأسّس وفقًا لها من عقلانيّة تمظهرت في فلسفات وضعيّة، من التخلّص من اليوتوبيا حقًّا، أم أن طيفها ظلّ متعلّقًا بها؟

عليّ أن أقول: لست واثقًا من ذلك تمامًا، وذلك لأنّي عندما أراجع العديد من القضايا الأساسيّة في النّظرة الكلاسيكيّة أجدها لم تكن موضوعيّة في تطبيق ما اشترطته على نفسها من صرامة علمية.

ومن ذلك على سبيل المثال: إنّنا نعلم أنّ نيوتن قد حدّد موقفه من المادّة بوجهٍ واضح لا يقبل اللّبس أو التأويل فهي عنده عبارة عن جسيمات صلبة ومتحرّكة وغير قابلة للاختراق، ذات أحجام وأشكال مختلفة. ومن خواصها: التمدّد والصّلابة واللااختراقيّة والقصور الذّاتي. وقد سمّاها نيوتن بـ "الذّرات" وعدّ خواصها ثابتة إلى الأبد، وإنّها أصغر جسيمات يمكن تصوّرها[1].

ولعل المرء يتساءل: أرأى نيوتن بواسطة ميكروسكوب الكتروني أم غيره تلك الذّرات؟ أتمكن من إجراء التّجارب عليها لاختبارها واستنتاج خصائصها؟

الواقع إنّه في العام 1989م، تمكّن العلماء من تطوير ميكروسكوب يعتمدُ في عمله على فيزياء الكوانتم، سُمّي "ميكروسكوب الماسح النّفقي" تمكّنوا بواسطته من الحصول على صور تناظر مواقع الذّرات، وليس رؤية الذّرات نفسها، وإذا كان الأمر كذلك، فعلى ماذا استند نيوتن؟ ما الأدلة الّتي بنى على أساسها الميكانيكا المادّية، الّتي بدورها مثّلت منعطفًا في تاريخ الحضارة العلميّة؟

لا شيء، لم يستند على أيّ شيء مادي أو ملموس، كلّ ما كان لديه هو تصوّرات فلسفية لا تختلف إلّا في بعض التّفاصيل البسيطة عمّا سبق أن قاله فلاسفة

---

1 المصدر نفسه، ص 19.

اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد، إذ ظهر وقتئذ مذهب فلسفي سُمّي بالمذهب الذّري، اعتقد فلاسفته أنّ العناصر الأساسيّة للمادّة تتكوّن من الذّرة غير القابلة للانقسام والإتلاف، وهي مادة سابحة في الفضاء. وظنّوا أنّ الذرّة لها حركة، لكنّها تنعدم وترتدُّ بعد ارتطامها. ووجدت لفترة من الزمن ثمّ اختفت. وهذه العوالم الظّاهريّة والأشياء الّتي وُجدت عليها تختلف فقط في الحجم والشّكل وموضع ذرّاتها. وقد صاغ "ليوقبوس" المذهب الذّري وطوّره بتوسّع أكبر "ديموقريطوس" ثمّ عدّله وبسطه إلى حدّ ما "أبيقور" ونال شهرته على يد الشّاعر الرّوماني "لوكريشيس".

إذًا، لم يكن نيوتن واهمًا حينما أطلق على كتابه تسمية (الأصول الرّياضية للفلسفة الطّبيعية)، بل كان مدركًا تمامًا أنّه يؤسّس رياضيّاته وحساباته على خلفيّة فلسفيّة بحته. وهكذا نرى أنّ صرح المادية الّذي تنّكر لغير المحسوس (اليوتوبي) لم يقم في واقع الأمر إلّا على أسس فلسفيّة يوتوبية.

ما يعضد هذا، هو تصوّرات نيوتن الميتافيزيقية حول تكوين المادّة وخصائصها الّتي يتحدّث عنها بأسلوب فلسفي واضح، إذ قد ذهب في كتابه "البصريّات" إلى القول: «الأرجح عندي أنّ الله في البدء شكّل المادّة من جزيئات متحرّكة كثيفة قاسية لا يمكن النّفاذ منها، وبأحجام وأشكال وخصائص، وبحيّز من المكان وكلّها تجري إلى الغاية الّتي حدّدها، ولكون هذه الجزيئات الأوّلية صلبة فإنّها أقسى بما لا يُقاس من أيّ أجسام ذات مسام تتألّف منها، حتى لو كانت قاسية جدًّا، بحيث لا تتمزّق ولا تتحطّم إلى قطع، فلا توجد قوّة عادية قادرة أن تقسم ما صنعه الله في الخلق الأوّل»[1]، فهذا هو المنطق الّذي كان يعتمده نيوتن في نظرته ونظريّاته، منطق فلسفي مزيج من الفيزياء والميتافيزياء؛ أي منطق لا يخلو من يوتوبيا.

نعم، نحن نعلم إنّ النّظرة الميكانيكيّة الآليوية ساعتوية، بمعنى أنّها كانت تنظر إلى الكون على أنّه آلة عملاقة ميكانيكيّة تعمل بانتظام كانتظام السّاعة، وما يتحكّم في ذلك انسجام القوانين الطّبيعية مع بعضها بعضًا. ونعلم إنّ هذه النّظرة ضغطت على بعض رجالات العلم والفلسفة ممّن لهم إيمان سابق بوجود الخالق؛

---

1 فريتجوف كابرا، التصوّف الشّرقي والفيزياء الحديثة، ترجمة: عدنان حسن، دار الحوار، سوريا، ط1، 2006، ص 57.

وذلك لأنّ الافتراضات العلميّة تدفع للسّير في هذا الاتجاه على وجه الإلزام. إلّا إنّها لم تستطع أن تمنع أو تمحو ذلك الإيمان وعلاقته بالعلم عند أولئك من جميع النّواحي. فالفيزيائي والفيلسوف "رينيه ديكارت" كان يرى بأنّ الله هو من وضع القوانين الطّبيعية في المادّة الكونيّة، إلّا إنّ دوره الخالق لم يتعد عنده هذا الوضع، إذ بمجرّد أن سيّر الله الكون فإنّه تركه يعمل بعد ذلك لوحده كلّيًا دون تدخل فيه. ومثل الخالق والعالم كمثل أحدنا حين يعبئ السّاعة بالطّاقة لتعمل أو آلة المحرك لتشتغل، فبعد أن يُعبّئها فإنّها تعمل من تلقاء نفسها، دون تدخل من صانعها، وهذا شأن الخالق مع العالم بما فيه الإنسان.

أمّا نيوتن فكان واضحًا في الإبقاء على دور محدود للخالق، تمثّل في اعتقاده بأنّ الله يضبطُ حتمًا مدارات الكواكب المعرّضة للانهيار بسبب اختلافات بسيطة بين نسب جاذبيتها، ولولا افتراض التّضبيط المستمر فإنّ الاضطراب في المدارات سيكبر ويؤدّي إمّا إلى سقوط الكواكب في داخل الشّمس وإمّا إلى أنْ تُرمى خارج المجموعة الشّمسيّة. فدور الخالق هو في إعادة لفّ نابض السّاعة السّماوية حتّى لا تقف، أو تعبئة الآلة الكونيّة بالوقود كي تستمر في عملها دون إرباك. وأمّا التدخل في الشّؤون الدّاخلية للكون فكان مرفوضًا عنده لأنّه كان يرى إنّ الخالق لو تدخل في شؤون الكون فهذا يدلّ على وجود نقص في الكون أو في الصّنعة الّتي صنعها، فالميكانيكي لا يتدخل في شغل الآلة إلّا إذا كان فيها خلل، ولا يجوز عنده أن يكون هناك نقص أو خلل في العالم؛ لأنّه يرى الخالق الكامل لا يخلق إلّا شيئًا كاملًا لا نقص فيه.

هذا يُعطينا انطباعًا عن أن تلك النّظرة لم تستطع أن تتخلّص كليًّا من ملامسة اليوتوبيا لها. ومع هذا فعلينا أن نأخذَ في الاعتبار علماء آخرين انطلقوا لا يلوون على شيء في المادية، ناظرين إلى آراء نيوتن وأمثاله ممّن عزلوا الإله أو قيّدوا تدخّلاته على أنّها تأويلات لا مبرّر لها، ومثلبات كان يُفترض عليهم أن لا يقعوا فيها. ومن أولئك الفرنسي "بيير سيمون لابلاس" الّذي ذهب إلى أنّ النّظام الشّمسي قادر على أن يُعيد تشغيل نفسه بنفسه؛ لأنّ التشويش بقوى الجاذبيّة بين الكواكب سيكون على فترات تميزها الدّوائر المتكرّرة بدل أن تكون تراكميّة، ولا توجد حاجة إلى

التدخّل القدسي لتفسير لماذا بقيت الكواكب تدور حتّى وقتنا الحالي، فاتحًا الباب على مصراعيه لحتمية علميّة صارمة.

أقولُ: يمكن للمرء أن يُحاجج حول السّبب الّذي قد يدعوه إلى الاعتقاد بأنّ النّظرة العلميّة هي النّظرة الصّارمة وليس المُتساهلة، ولن يجده مقنعًا إن وُجد. لكن لو تغاضينا عن ذلك الشّطر المعتمد من علماء النّظرة العلميّة الكلاسيكيّة الّذين كانت لهم مواقف غير صارمة من اليوتوبيا، وعن المحاججة أيضًا، وانطلقنا من فكرة أنّ المقصود بالنّظرة العلميّة المادية هي تلك الصّارمة فحسب. فهل تمكّنت من التخلّص من اليوتوبيا؟

علينا أن نقول: وفقًا لشروط النّظرة المادّية الصّارمة، نعم تمكّنت من التخلّص من اليوتوبيا، ولا بدّ من ذلك، فهذا ديدن أي نقيضين. إذ لمّا كان بين أيدينا نموذج معرفي متّسق ومتماسك، وهو أشبه ما يكون بهندسة إقليدس، بعضه يسند بعضًا، وبعضها ينبني فوق بعض، فلا بد إذن ووفق شروطه الّتي تهدف إلى إقصاء ما هو روحي أو غيبي أو ميتافيزيقي أو بوجهٍ عام يوتوبي، أن يُحقّق ذلك.

لكن الأهمّ من ذلك هو السّؤال: هل إنّ هذا النّموذج الكلاسيكي هو النّموذج الأمثل لكي يُمثل العلم في جميع مراحله ومستوياته؟ هل تستطيع النّظرة المادية أن تستمر بالصّمود من حيثُ التّفسير والتنبّؤ مهما تقدّم الزّمن وتطوّرت الوسائل والأدوات المُساعدة في البحث العلمي؟

وبتعبيرٍ آخر: إنْ تمكّنت النّظرة العلميّة المادية من الاستمرار من تفسير كلّ شيء وفقًا لشروطها وقواعدها، بحيث يصحّ وصفها بأنّها صالحة لكلّ زمان ومكان، فهذا يعني أنّ العلمَ معصومٌ في ذاته من اليوتوبيا، وإن عجزت مثقال ذرّة عن ذلك، فبمقدار ذلك العجز سيكون هناك يوتوبيا.

إنّ التطوّرات الرّاديكالية في ميدان العلم الّتي ابتدأ مع مطلع القرن العشرين، كانت كفيلة بأنّ تعطينا التصوّر الواضح عن مدى التزعزع في النّظرة العلميّة المّادية، إذ ومع نسبية أينشتاين، انتقل ميزان المعرفة من التقابل بين ذات العارف وموضوع المعرفة إلى صورة جديدة، يكون فيها نصيب للذّات من صوغ المعرفة، فلم تعد المعرفة منزّهة كليًّا عن الذّات كما كان الشّأن في النّظرة السّابقة؛ وذلك أنّ النّسبيّة تفترض

أنّ الصّورة الّتي يصنعها راصد ما للعالم تُعدُّ، إلى حد ما، ذاتية، وحتّى إذا صنع كلّ الرّاصدين صورهم في الّلحظة نفسها من الزّمان وعند النّقطة نفسها من المكان فسوف تختلف الصّور ما لم يكن الرّاصدون يتحرّكون جميعًا بالسّرعةِ نفسها، فعند ذلك فقط تتطابق الصّور، وإلّا اعتمدت الصّورة على ما يشاهده الرّاصد وعلى سرعته في الحركة أثناء مشاهدته[1].

وقد عمّقت نظرية الكم ما جاءت به النّسبية، لكن في مستوى الدّقائق والجسيمات الذّرية، فقد بيّنت أنّه من غير الممكن أن نضعَ فاصلًا تعسّفيًّا بين الذّات والموضوع، بل إنّ الموضوعيّة التّامة تتطلّب معاملة المشاهد والمشهد على أنّهما يُشكلان كلًّا لا ينقسم[2].

قاد ذلك إلى قطيعة مع النّمذجة القديمة المنغلقة على نفسها الّتي لا تنسجم مع «مفهوم الاستمراريّة في فهم حركة التطوّر العلمي»[3]، وقد تمثّلت تلك القطيعة برفض التصوّر الكلاسيكي لمفاهيم الزّمان والمكان، والشّيء أو المادّة، والاتصال، والسّببيّة، والحتميّة، الخ، والانتقال إلى تصوّرات جديدة لهذه المفاهيم، مثل: الزّمكان النّسبي، والّلاتصال، والزّمن الحبيبي، والّلاسببية، والاحتماليّة، والّلايقين، والفضاء، [4]، الأمر الّذي عمل على تفكيك النّمذجة الأبستمولوجية السّابقة.

ولكن هل كانت تلك قطيعة حقيقية، أم إنّ الأمر لم يتجاوز كونه إجراءً مؤقّتًا بدوره؟ في الواقع لم تكن هناك قطيعة تامة بل الأحرى القول كان هناك توسع في مدى الرّؤية وتعميق في المعرفة، فما كان كافيًا في مرحلة أصبح غير ذلك في مرحلة تاريخيّة لاحقة. وهذا يعني إنّ النّظرة العلميّة السّابقة صارت ليست إلّا حالة خاصّة من النّظرة العلميّة الحديثة، فليست هي بخاطئة، لكنّها ليست بعامّة، أي لا تصلح لتعمّم نظرتها على الوجود والمعرفة كليهما، بل على مستوى مُحدّد وفي حالات خاصّة بها.

---

1 جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة، ترجمة: جعفر رجب، القاهرة، 1981، ص 195. وانظر أيضًا: بروليه، الفيزياء والميكروفيزياء، ترجمة: د. رمسيس شحاته، القاهرة، 1967، ص 145–147.

2 المصدر نفسه، ص 195،

3 انظر: صلاح الجابري، مصدر سابق، ص 35.

4 سالم يفوت، فلسفة العلم المعاصر ومفهومها للواقع، بيروت، ط1، 1986، ص 71.

إنّ ذلك جعل فهمنا لماهية العالم وكيفيّة عمله يتغيّر، فقد خلق تصوّرًا في أذهان المفكّرين والعلماء معًا، مفاده أنّ العلمَ ربّما لا يعمل بالطّريقة الّتي اعتقدوا أنّه يعمل بها خلال القرون الثّلاثة الأخيرة، وولّد ذلك التصوّر محاورات جادة للإجابة عن بعض الأسئلة الدّقيقة جدًّا، «وفي السّنين الأخيرة من القرن العشرين بدأ التشكيك بكفاية العرض التقليدي للعلم، وإنّه من السّابق لأوانه وضع فهم جديد ومتّسق لما يجب أن يكون عليه العلم والثّقافة في هذا العالم»[1].

جدير بالإشارة هنا، إنّنا إذ نتحدّث هنا عن النّظرة العلميّة الكلاسيكيّة أو الميكانيكا المادّية الحتمية، فإنّنا لا نقصد محاججتها بحدّ ذاتها، بل نحن معنيين منها في الجزئية الّتي تصدت فيه للاستحواذ على مكانة العقلانيّة العلميّة واختزالها لها في منظورها، وزعمها أنّها الممثّل الوحيد والشّرعي للعلم، بينما أتت النّظرة الحديثة لتخبرنا أنّها ليست كذلك، وأنّ زمن الدّكتاتوريّة الفرديّة الشّمولية قد ولّى وانتهى. إلّا ربّما في ذهنيّات من يُمكن أن نسمّيهم المحافظين الكلاسيكيين.

بهذا صار واضحًا أنّ طوق العصمة العلميّة الصّارم قد كسر نسبويًّا، وفُضّ احتكار المعرفة العلميّة وفقًا للنّموذج الميكانيكي المادي الحتمي، وبدلًا من ذلك ظهر نموذج حديث لا تزال ملامحه في طور التشكّل والاكتمال.

وقد كنّا قد افترضنا أنّ أيّ خرق أو عجز في هيمنة الميكانيكا الكلاسيكيّة سيؤول بالضّرورة إلى ظهور اليوتوبيا في العلم، فهل تحقّق ذلك؟ وكيف؟

التخوم اليوتوبية للعلم

في سياق ما نتعرّض له بالتّحليل والبحث هنا، فإنّ من الـمُهم بمكان أن يُنتبه إلى ضرورة التّعامل مع مفهوم اليوتوبيا وفقًا للقراءة الّتي نقول بها، لا بحملها على نماذج مفهوميّة أخرى، وما نفهمه منها ممّا سبق أن أشرنا إلى شيء منه فيما تقدّم هو إنّها الفكرة المثالية الميتافيزيقيّة الّتي يُمكن إدراك أثرها لا إدراكها هي بذاتها. فإذا كان يُمكن حدّ الفكرة اليوتوبية التقليديّة بأنّها الفكرة الّتي من حيث المبدأ مستحيلة

---

1 Edge L. H, Morris. R.: Psi and Science, in: foundation of Parapsychology, p. 296.

التحقّق، ولهذا فهي تقبع هناك في عالم المثال العقلي، فإنّ الفكرة العلميّة تكون يوتوبية إذا ما بقيت عصيّة عن الإدراك المباشر وإن أدرك أثرها. فمع التّسليم بواقعيّة الأثر، ومع الأخذ في الاعتبار التّماسك النّظري العلمي لها والاتّساق في بنيتها، فإنّها تبقى مضمرة نسبويًّا بحيث لا يُمكن التأكّد من عدم وجود افتراضات أُخرى يُمكن أن تحلّ محلّها، لتفعل فعلها. وكأنّنا بذلك نقول: إنّها المثال الّذي أبدعه العقل من أجل الإمساك بتلابيب الواقع. فهي وإن بدت عقلانيّة علميّة واقعيّة بما تتّسم به من تفسيرات وتوقّعات، إلّا إنّ ذلك ليس إلّا المُظهر، وما تقوم عليه هو عقلانيّة مثاليّة (يوتوبية) مضمرة تحتمل عدّة تصوّرات أو نماذج نظريّة أُخرى.

على سبيل المثال: المُعضلة الّتي واجهت الفيزياء الحديثة مقابل الفيزياء الكلاسيكيّة هو أنّ الأخيرة تُثبت بالتّجربة أنّ هناك علاقة سببيّة حتميّة في الحوادث، بينما في مقابل ذلك أثبتت الفيزياء الحديثة أنّ تلك السّببية احتماليّة جوازيّة خاضعة لمبدأ اللّايقين وليست حتميّة، وكان على العقلانيّة العلميّة أن تجدَ الإجابة عن هذا الإشكال. وفي الواقع لم نحصل على جواب واحد بل على عدّة مقترحاتٍ للإجابة عن هذه المعضلة عُدَّت تفسيرات مُختلفة لميكانيكا الكم، أهمّها أربعة وهي:

الأوّل: إنّ ميكانيكا الكمّ هو بالأساس يخصّ التّعبير عن مجموعةِ الجُسيمات ولا تصلح للتّعبير عن جسيمٍ واحد، ومن القائلين بهذا التّفسير ماكس بور وألبرت أينشتاين[1].

الثّاني: بينما قال ديفيد بوم[2] بوجود متغيّرات خفيّة لم نعلم عنها هي الّتي تقف وراء ظاهرة الاحتمال واللّاحتم، وهذا معناه أنّ نظريّة الكمّ غير كاملة.

الثّالث: قال به أيفريت[3]، ويفترض أنّ القيمة المقاسَة عند لحظةٍ ما هي قيمة

---

1 إنّ التّجارب الّتي أُجريت خلال السّنتين الماضيتين -كما يؤكّد الدّكتور محمد باسل الطائي- دحضت هذا الاحتمال إذ أثبتت انطباق ميكانيك الكموم على الجسيم لوحده وعلى مجموع الجسيمات في آن واحد بخلاف ما سبق أنْ ذهبَ إليه أينشتاين. انظر: د. نضال البغدادي، فلسفة الفيزياء الكلامية، ص 82.

2 ديفيد جوزيف بوم (1917-1992م) فيزيائي أمريكي، أسهمَ بوجهٍ كبيرٍ في فيزياء الكمّ، الفيزياء النّظرية، والفلسفة وعلم النّفس العصبي. شاركَ في مشروع منهاتن.

3 هيو ايفريت (1930 - 1982)، درس الهندّسة الكيميائيّة والرّياضيات ثمّ تحوّل إلى الفيزياء، ووضع نظريّة العوالم المتعدّدة.

واحدة من عددٍ لا نهائي من القيَم المُمكنة لذلك المُتغيّر الّذي تحتَ القيَاس، كلّ تلك القيَم المُمكنة قائمة في عالمٍ من العوالم المختلفة المتَشابهة الّتي تخضعُ للقوانين العامّة نفسها وإن اختلفتْ قيَم موجوداتها. هذه هي نظريَّة العوالم المُتعدّدة.

الرّابع: تفسيرُ كوبنهاغن الّذي جاءَ به نيلز بور وأطّره رياضيًّا فون نيومان، يقول إنّ حقيقة القياس الكمّي هي ما يحصلُ في لحظةِ القياس نفسها، وفيها يقعُ المشاهد على المشهُودِ ويقع المشهودِ على القيمة، فيكون الأمر مفاعلة بينَ الملاحِظِ والملحُوظ.

ولقد ناقشَ الفيزيائيّون جميعَ هذه الاحتمالاتِ فتبيّن لهم أنّ في كلٍّ منها مواطن وَهَن وهي تجعلُ من المُستبعد علميًّا التّسليم بأحدها على وجهِ اليقين. رغم التّشكيك في كلٍّ منها، إلّا أنّ هذه الاحتمالات لا تزال قائمة في الأوساطِ العلميَّة ولعلّ أكثرها تداولًا وقبولًا هو الاحتمال الرّابع.

ومثال آخر: مشكلة المالانهايات الّتي ظهرت في نظريّة المجال الكمومي، وفيها «كلّما حسبنا واحدة من القيم الفيزيائيّة الّتي تختصّ بالنّظم الفيزيائيّة، شحنة الإلكترون أو كتلته مثلاً وجدناها لا نهائية! ماذا جرى؟ إنّ اللّاتناهي مدفون في صلب التّغاير التّفاضلي وصلب الصّياغات التّفاضلية للاغرانجي والهاملتوني، وهو يظهر علينا بهذه اللّانهائيات. فنحن نتعامل مع الكم المنفصل من طريق الكم المتّصل ولمّا كان الكم المُتصّل قائمًا على افتراض وجود ما لانهاية له من الأجزاء فإنّ هذه المالانهايات يجب أن تظهر. هذا يثبت كما يقول بيوركن ودريل وجود خللٍ مزمنٍ في نظريّة المجال الكمّي. وقد جرت مُحاولات كثيرة لشطب اللّانهائيات هذه لكنّها لم تكن إلّا كمن يحتالُ على نفسه»[1].

وهناك مشكلة نظريّة الجسيمات الأوّلية، وهي تنشأ من مواصلتنا لتحطيم الجسيمات الذّريّة بغية اكتشاف الحدود القُصوى للعلم، ومع المليارات من الدولارات الّتي تُصرف اليوم على مشروعات التّحطيم الضّخمة هذه كمشروع المصادم الهادروني الكبير في سيرن؛ فإنّ العلماء غير واثقين بالمرّة من دقّة ما يقومون به، «فالمُشكلة أنّ

1 مقال: أزمة الفيزياء المُعاصرة، د. محمد باسل الطّائي، الحوار المُتمدّن-العدد: 3285 - 22/2/2011 -23:59.

تجاربَ التّحطيم ربّما حطّمت أجزاء حسّاسة أُخرى وسحقتها حتّى لا تظهر. أو أنّ روابط تلك المكوّنات قد تكون مصنوعة من أشياء غير مرئيّة وهو لم يستطع إدراكها بعد فيشطح خياله نحو تصوّرات لا صحة لها. والمشكلة أيضًا أنّ أدوات العلماء في التّحليل ربّما لم تكن مناسبة»[1].

وهناك مشكلة المادّة الكونيّة فالحقائق الرّصديّة تُبيّن أنّ توزيع أشعة الخلفيّة الكونيّة الميكرويّة يُوحي بأنّ المادّة المضيئة الّتي نرصدها في الكون هي ليست إلّا 4% من جملة مادّة الكون. أين الـ 96% الباقية إذن؟ قالوا هي مادة مظلمة ثمّ اكتشفوا أنّها طاقة مظلمة أيضًا إذ إنّ الطّاقة لها مكافئ من الكتلة كما هو معلوم. لكن ما تلك المادّة المُظلمة ما جنسها ما شكلها ما تراكيبها؟ وما تلك الطّاقة المُظلمة؟ هل طاقة الفراغ؟ أهي السّبب في التّسارع الظّاهر لتوسّع الكون؟ لقد وضع النّظريّون مقترحات كثيرة ضمن ما يُسمّى السّياق العام Mainstream للنّظرية في مُحاولة للإجابة عن هذه الأسئلة لكن أيًّا من تلك المقترحات لم يرقَ إلى حلّ مقبول يُفسّر المُلاحظات ويجيب عن الأسئلة كلّها.

إنّ هذا يضع بين يدي الباحث تصوّرًا عن أنّ العلم لم يعد قادرًا على الإمساك بالحقيقة العلميّة كما كان يفعل في السّابق حين كان يتعامل مع المستويات الكبيرة نسبيًّا، وإنّ تحرّي الدّقة العلميّة أوصل العلم إلى تخوم اليوتوبيا، حيثُ صار مضطرًّا أن يختار واحدًا من عدّة تصوّرات عقلانيّة مثاليّة أقرب إلى المُطابقة مع الأثر الواقعي للرّصد أو التّجربة. وبتعبير أبسط: لم يعد العلم يصف الجانب الأكبر من الواقع، بل المُحتمل منه.

ولقد واجه الواقع العلمي الجديد، نقدًا لاذعًا من الفيزيائيّين والفلاسفة المادّيين، الّذين عدّوا الفيزياء الحديثة مضمخة بالدوغما والأيديولوجيا والتعصّب حتّى الثّمالة، وذلك حين رأوا هذه الفيزياء أبعدت العلم عن أهمّ ما كان يتباهى به من موضوعيّة ومطابقة متناميّة للواقع كما يصف الدّكتور هشام غصيب في مقال له بعنوان (أزمة الفيزياء الحديثة)[2].

---

1 المصدر نفسه.

2 الحوار المُتمدّن-العدد: 3505 -3/10/2011 - 21:44

كيف لا يرونَ ذلك؟ ونيلز بور -مثلًا- يذهبُ إلى أنّ الفيزياء لا تستطيع أن تنفذ إلى الواقع الموضوعي بحكم منهجها، وإنّما تقتصر بالضّرورة على الظّاهرات. وإنّ هايزنبرغ يتكلّم عن واحد من أسوء كوابيس العقلانيّة المادّية وهو حديثه عن الواقع بالقوّة Potential Reality، وهو فضاء افتراضي من الاحتمالات، تحوّله عمليّة القياس أو المُشاهدة إلى واقع فعلي، مُكسبًا هذه العمليّة البشريّة جدًا ملكة خلق العالم من العدم. وها هو ذا يوجين فغنر، يليه فولفغانغ باولي، يؤكّدُ أنّ العقلَ أو الوعي هو شرط من شروط ما يُسمّى انهيار الدّالة الموجيّة، ومن ثمّ شرط من شروط الوجود المادّي العياني. وينبري كبار الفيزيائيين الرّياضيين، أمثال فون نويمان وديراك، لتدعيم ذلك "بالبراهين" والتّمثيلات الرّياضيّة.

إنّ ما توصّل إليه هؤلاء العلماء أو ما قالوا به ليس أكثر من تأويلات مثاليّة ذاتويّة كما يصف غصيب. وهو توصيف مُهم بالنّسبة لقراءتنا، إذ إنّ المادّيين يرونَ رأي العين إنّ العلمَ ومنذ تبنّي الفيزياء الحديثة وقع على أمّ رأسه في آتون المثاليّات اليوتوبية.

الجانبُ الآخر الّذي قد يؤشّر إلى الانقلاب في التّفكير العلمي، هو أنّه وبعد أن كان القياس محور الممارسة العلميّة لصياغة النّظريّة فحسب، تحوّل إلى حالة يُمكن أن ينطلق فيها الفيزيائي من النّظريّة إلى نظريّة أخرى، ومثال ذلك الدّراسة العلميّة الّتي نشرها ديفيد بوم عام 1952م، إذ لم ينطلق فيها من عمليّة قياس، كما يفعل بور وهايزنبرغ تحديدًا، وإنّما انطلق من مُعادلة شرودنغر واشتقّ منها مُعادلتين. وقريبًا من ذلك قضيّة التّمثيل الرّياضي، فقد كانت مع نيوتن أو ماكسويل لاحقة ومفسّرة للظّاهرة الفيزيائيّة فالكهربائيّة والمغناطيسيّة والعلاقة بينهما مثلًا اكتشفت أوّلًا، وجاءت المعادلات تعبيرًا عن تلك الظّواهر الفيزيائيّة، بينما صار الأمر في الفيزياء الحديثة معكوس ذلك، فمعادلة شرودنغر مثلًا في ميكانيك الكم جاءت أوّلًا، ثمّ بدأت محاولات اكتشاف معناها وتحديده، تلك المُحاولات الّتي ما زالت مستمرّة ومتواصلة حتّى هذه اللّحظة. وقلّ الشّيء ذاته عن الميكانيكا المصفوفة لهايزنبرغ ومعادلة دالة فغنر التوزيعيّة، وهما صياغتان كمّيتان بديلتان لصياغة شرودنغر. فالمعادلة تأتي أوّلًا، ثمّ يبدأ البحث الّذي لا ينتهي عن المعنى الفيزيائي، بمعنى أنّ التّمثيل

الرّياضي أخذ يسبق المعنى الفيزيائي بل ويُعطي الانطباع بأنّه يحلّ محله، وكأنّنا إزاء فيثاغوريّة جديدة تؤكّد أنّ الـمُعادلة الرّياضيّة هي الحقيقة الموضوعيّة الوحيدة، أمّا الباقي فمحض ذاتية. وهذا في رأي بعضهم أقرب ما يكون إلى الفلسفة منه العلم، وأعني العلم في المنظور الكلاسيكي.

وشيئًا فشيئًا حصل انزياح نحو تأصيل المبادئ الرّياضية على حساب المبادئ الفيزيائيّة، حتّى وجدنا أينشتاين يقضي السّنوات الثّلاثين الأخيرة من عمره بحثًا عن مبادئ هندسيّة في غاية التّجريد من أجل بناء نظريّة مجال موّحد شاملة تُفسّر الجاذبيّة والكهرومغناطيسيّة والمادّة وتحلّ محل نظريتي الكم والنّسبيّة العامّة. وقد تجلّى ذلك أكثر ما تجلّى في نظريّة الأوتار الفائقة ونظريّة الجاذبيّة الكمّية. إذ المبادئ الّتي تحكم هاتين النّظريتين، مثل مبادئ التّناسق القياسي Gauge Symmetry ومبادئ الازدواجيّة Duality والمبدأ الهولوغرافي، هي مبادئ رياضيّة بحتة مُغرقة في التّجريد ولا تمسّ التّجربة لا من بعيد ولا من قريب، فهي تصف عددًا لا حصر له من العوالم المتخيّلة بعكس المبادئ الفيزيائيّة، الّتي سادت الفيزياء في السّابق، الّتي كانت تتمتّع بمعنى فيزيائي جلي مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتّجربة الفيزيائيّة.

وهناك العديد من الجوانب الأخرى في العلم بين المرحلتين الكلاسيكيّة والحديثة الّتي تجعل المرء مضطرًّا للتوقّف أكثر من مرّة بشأن تنزيه العلم من اليوتوبيا.

والسّؤال الّذي يطرح ذاته هنا: أيّ النّظرتين أولى بالتحدث باسم العلم؟ هل النّظرة الكلاسيكيّة المتمسّكة بالواقع الموضوعي الصّرف بمعزل تام عن الذّات، وبما تقوله من حتميّة صارمة أو النّظرة الحديثة الّتي انفتحت على التشاركيّة بين الذّات والموضوع في مستوى الدّقائق، وبما يترتّب عليه من احتمال وحتميّة إحصائيّة؟

علماء وفلاسفة النّظرة القديمة يرون إنّهم الممثل الوحيد للعقلانيّة العلمية، وذلك لأنّ العلم خاض معارك ثوريّة ضد الّلاعقلانيات، وتمكّن من ترسيخ مبدأ الواقع الموضوعي، وهذا الواقع لا يمكن التّنازل عنه بأيّ وجهٍ من الأوجه، وإنّ النّظرة الحديثة ليست إلّا انقلابًا على الشّرعية العلميّة وثورة مضادة لصالح الّلاعقلانيات، وعودة بالعلم القهقري إلى عصر الفلسفات المثاليّة. بينما يرى العُلماء والفلاسفة القائلين بالنّظرة الحديثة، إنّ السّيرورة في التقدّم العلمي هي الّتي قضت بهذه التغيرات، وإنّ

الأحجام عن تقبّل الرّؤية الحديثة هو ليس إلّا كمحاولة حجب الشّمس في الغربال، ولا يقل انتكاسًا عن رفض أحدهم لطلب غاليلو أن ينظر في تلسكوبه إلى السّماء كي لا يرى فيه خلاف ما يعتقد. وبخلاف النّظرة الكلاسيكيّة فإنّ الحاجة الماسة لتطوير العلم تقتضي اليوم مزيدًا من التجديد في طريقة التفكير وفي أساليب التّعامل مع العالم من أجل فهم الواقع بمستوياته الأعمق.

فأيّ النّظرتين صحيحة؟ ومن منهما تصلح أن تكون مُمثلًا وحيًدا لفهم مبادئ العلم وأصوله من طريقها؟

في الواقع، لا نعتقد إنّ أحدًا من الفريقين سيُعطينا إجابة يُمكن الوثوق في حياديتها، كما إنّ الرّكون إلى المناظرات فيما بينهما لا أوّل له ولا آخر من سجالات متكافئة نسبويًا. لذا فإنّنا نرى إنّ من الإجحاف المعرفي أن نُفضّل أحدهما على الآخر إلّا نسبويًّا، بمعنى إنّنا لا نرى إحداهما خاطئة إلّا في حثيثة تعميم نموذجها التّفسيري للعالم. فما من نموذج لا يطرح منه التّعميم إلّا ويتّخذ طابعًا فلسفيًّا شاملًا. وبالقدر الّذي نراه ملزمًا للنّظريّة المادّية الكلاسيكيّة بأن تتمسّك بإطلاقها ضمن مستواها كنموذج تفسيري نسبوي للكون، فهو كذلك ملزم للنّظرية الحديثة في أن لا تتّخذ طابعًا شاملًا للكون بمختلف جوانبه، فهي بدورها مطلقة نسبويًّا ضمن مجالاتها.

يزوّدنا التّباينُ بين نموذج كون بطليموس (الأرضيِّ - المَركز) ونظيره الكوبرنيكسي (الشمسيِّ -المَركز) بمثال مشهور مقتبس من العالَم الحقيقي لصور ذهنيّة مختلفة عن الواقع، ومع أنّه من الشّائع أن يقول النّاس إنّ كوبرنيكس قد برهن على خطأ بطليموس، لكن هذا غير صحيح، إذ يُمكن للمرء أن يستعمل أيًّا من الصّورتين كنموذجٍ للكون، ذلك بسبب استطاعتنا تفسير مشاهداتنا للسّماء بافتراض ثبات إمّا الأرض وإمّا الشّمس. ومع أهمّية هذا الموضوع في مناظرات فلسفيّة حول طبيعة كوننا، فإنّ الميزة الحقيقيّة للنّظام الكوبرنيكسي تكمن في أنّ مُعادلات الحركة فيه أبسط بكثير في إطار إسنادي تكون فيه الشّمس ثابتة.

وكلّما اكتشفنا نموذجًا للعالَم -كما يقول هوكنغ- ووَجدناه ناجحًا، ننحو إلى أن تُعزى إليه صفة الواقعيّة أو الحقيقة المُطلقة. لكن، بتبيّن أنّ بالإمكان نمذجة أيّ

حالة واحدة بأساليب مختلفة تُستخدم كل واحدة منها عناصر ومفاهيم أساسيّة مختلفة؛ فقد يبدو أنّه من أجل وصف الكون يتعيّن علينا استخدام نظريّات مختلفة في مواقف أو حالات مختلفة. ولكلّ نظريّة منها صيغة واقعيّة خاصّة بها؛ لكن تُعدّ تلك التنوعّات مقبولة وفق «الواقعيّة القائمة على نموذج». ولا يمكن أن تُنعت أي من هذه الصّيغ بأنّها أكثر أصالة من أيّ صيغةٍ أُخرى. وهذه الأفكار لا تُمثّل توقعات الفيزيائيين التقليديّة لسمات نظريّة عن الطّبيعة، كما إنّها ليست منسجمة مع فكرتنا الاعتياديّة عن الواقع (الحقيقة)، لكن من الجائز أن يكون الكون كذلك[1].

وكما هو واضح فإنّ هذه النّظرة العلميّة تبدو على توافق تام مع طبيعة التعدّد والنسبويّة واللّاتعميم في الحتميّات الفلسفيّة الّتي نقول بها. ومن هنا فنحن ننظر للنّظرتين الكلاسيكيّة والحديثة لهما بمنظار تكامل اللّاامتماثلين، ومثلهما كمثل ميكانيكا نيوتن لنسبيّة أينشتاين، الأخيرة لم تلغِ الأولى، بل حدّدت من إطلاقها وتعميمها، وعلى علماء الفيزياء الحديثة أن يدركوا أنّ ما بين أيديهم ليس نظرة شاملة للكون، بل هي أيضًا نسبويّة وإن بدت غير ذلك، وأن نظرتهم سوف تُحّدد بما سيُكتشف مستقبلًا.

فالكون،

مادي نسبوي لا مادي نسبوي

موضوعي نسبوي لا موضوعي نسبوي

حتمي نسبوي، لا حتمي نسبوي

وعلى الجملة،

(س) نسبوي، (لا س) نسبوي

والنّسبويّة هنا كما أوضحنا، ليست من مقتضيات تحكّم الذّات في الموضوع، كما قد يحلو لبعضهم تصوّر ذلك ورفضه ابتداء دون تأمل، بل هي من مقتضيات طبيعة الطّبيعة ذاتها وكلّ ما فيها، المادّة بذاتها نسبويّة، الحتميّة بذاتها نسبويّة، العقل

---

1 للمزيد انظر مقال: نظريّة كلّ شيء اللّامدركة، ستيفن هوكنغ وليوناردو ملودينو، مجلّة العلوم، الترجمة العربيّة لمجلة ساينتفك أمريكان، تصدر شهريًّا في دولة الكويت من مؤسّسة الكويت للتقدّم العلمي، المجلد27، العدداد1/2، يناير/فبراير، 2011، ص 36-39.

بذاته نسبوي، وعندما تُقابل الأبستمولوجيا النسبويّة الأنطولوجيا النّسبويّة؛ فإنّ الحتميات وكلّ شيء سيكون نسبويًّا، بما في ذلك العقلانيات، إذ لكل عقلانيته.

سوى ذلك، وكلّ ما قد يقوله هذا الطّرف أو ذاك، بأنّه الممثّل الوحيد للعقلانيّة، وكلّ ما يخرج عن إطاره الفكري هو تقهقر نحو اللّاعقلانية، فهو مجرّد نزعة تزمّتية أيدلوجيّة، لا مفرّ من وجودها لأنّ الطّبيعة الوجوديّة والمعرفيّة تقتضي ذلك، ولا طائل من مناقشتها لأنّ ذلك يزيدها تمسّكًا بتزمّتها ويعطيها فرصًا لتدعم تعصّبها، فلا خلاص منها إلّا بتجاهلها. فهي ليست أكثر من يوتوبيا سلبيّة.

يوتوبيا العلم

اليوتوبيا إذًا: هي كلّ ما لا يُماثل الواقع، وهي مؤشّر معرفي يدلّ على استحالة تحقّق فكرة أو نظريّة ما، أيًّا كانت قيمتها أو صلتها إن في الذّات أو الموضوع، إن في المعرفة أو الوجود.

والعلم بما هو علم، سواء أذاتيًّا كان أم موضوعيًّا أم تشاركيًّا، هو في حقيقة لا قيمة معرفية له من دون الإنسان، فالإنسان في حقيقة الأمر هو من يقرّر ما العلم وما حقيقته وما ميزاته وما شروطه وضوابطه؟ إنه أمرٌ عقلي لا وجود حسّي خارجي له، وما صلته بالخارج إلّا من طريق عقلنة الإنسان له بالطّريقة الّتي يعتقد إنّها الأمثل والأكمل. ولو افترضنا إنّ الإنسان اختفى من الكون، فإنّ قيمة ما موجود فيه من قوانين وحقائق هي قيمة جوفاء، هي كالخواء لا معنى لها إلّا بوجودنا، ولقد كان كانط بارعًا براعةً نادرة حين نبّه إلى ضرورة التّكامل بين الشّروط الخارجيّة (الموضوع) والشّروط الدّاخلية (الذّات)، لينتج شيئًا معرّفا ذو قيمة يُمكن أن يتعامل معها الكائن المُسمّى إنسان.

بصيغة أخرى: فإنّ الأنسنة بالمعنى الّذي تتداخل فيه الشّروط الخارجيّة مع الشّروط الدّاخليّة في ذات الإنسان المجموع وليس الفرد في غالب الأحيان، هي ما يمنح العلم مكانته في الوجود.

ولـمّا كان الإنسان عبارة عن مجاميع تتّفق وتختلف، تتقارب وتتباعد، تتجاذب وتتنافر، تتعاضد وتتصادم، تتكامل وتتهادم، فإنّ القيمة المعرفيّة ستكون وستبقى

نسبويّة، دائمًا وأبدًا. وإنّ الجهل بتلك النسبويّة أو تجاهلها، سيوّلد بوجهٍ حتمي اليوتوبيا واليوتوبيا المضادة أيضًا، وهذا ما هو حاصل، وما يفترض أن يستمرّ ما بقي الإنسان بهذا النّموذج من الكينونة.

وأفضل مثال على ذلك هو الموقف الأيدلوجي المتشدّد من قبل علماء وفلاسفة النّظرة العلميّة الكلاسيكيّة، فسنستطيع أن نلمح الموقف اليوتوبي متمثّلًا في تصّورهم لنموذج مثالي للعلم، وتلك المثاليّة ليست إلّا المادّية وبالطّريقة الّتي يفهمونها هم. فكأنّ النّموذج الّذي يتعاملون به الّذي يحتكرون له مُسمّى خطيرًا وهو: (العقلانيّة العلميّة) مُقدّس قدسية النّصوص الدّينية عند المؤمنين.

تلك النّظرة وذلك التصوّر الّذي تجاوزه الزّمن نسبويًّا في سيرورته، كانت إلى حدّ ما واقعيّة، بل إنّها عند بدء تشكّلها قمّة الواقعية، ونحن لا نشكّ بذلك؛ لأنّها كانت وليدة زمنها وظروفها وتاريخها، الّذي أتت لتطابقه وتنطبق عليه، لكن الزّمن يسير والتّاريخ يتغيّر، والإنسان يتقدّم، والأدوات والتقنيات تتطوّر، وكل هذه العوامل تُساعد على إكتشاف ما لم يكن في الماضي ممكنًا اكتشافه، الأمر الّذي يعني ضرورة التّغيير، وهنا تكون اللّحظة الفارقة، فمن ينساب مع الصّيرورة يبقى متدرّجًا ومحاكيًا للواقعيّة، ومن لا يقوى على مُسايرة ذلك فيرفضه وينكفئ على ما لديه، متمسّكًا بلحظةٍ تاريخيّةٍ بعينها فإنّ التّاريخ يتوقّف عند تلك اللّحظة بالنّسبة إليه، ويصبح الواقع في وادٍ وهو في واد. ثمّ لا يفتأ يُهاجم التغيير محاولًا إرجاع عقارب السّاعة إلى الوراء وتلك يوتوبيا مضادة.

ربّما علينا أن نوضّح هذه الفكرة أكثر: حين أتت النّظرة العلميّة الكلاسيكيّة أعلن الحرب على اليوتوبيا الأسطوريّة أو الخرافيّة وعلى الفلسفات المثاليّة البحتة، وسارت بالتّفكير الإنساني نحو المُطابقة مع الواقع، وتلك كانت لحظتها المجيدة، لكن عندما تجاوز الزّمن العلمي هذه اللّحظة، فإنّ علماء الأمس يُحاربون علماء اليوم، أيّ أنّ علماء الأمس يتحوّلون إلى يوتوبيون جدد، لا يرتضون للعلم إلّا ما يوافق نموذجهم هم دون سواهم.

في المقابل، فإنّ النّظرة العلميّة الحديثة، وأثر انفتاحها على الإمكانات الخافية في المادّة، إن في مستوى متناهي الصّغر أو مستوى متناهي الكبر، فضلًا عن دراسات

الوعي والبيولوجيا وسواها، تكشف لها أنّ العلم ليس بمنأى ذاتي عن الغرائب الّتي كانت تُعدّ إلى ما قبل قرون قريبة خرافات أو أساطير، فالقول بإمكانيّة أن يوجد جسيم دون ذري في مكانين أو أنْ يوجد جسيمين في مكانٍ واحدٍ في الوقتِ نفسه، أو أنّ جسيمان يتعالقان، ثمّ يتماثل تغيرهم لحظيًّا دون اعتبار للزّمن، أو أنّ هناك بحرًا مطلقًا من الجسيمات الافتراضيّة، أيّ الّتي لا واقع أنطولوجي لها، وأنّ تلك الجسيمات يُمكن أنْ تتحوّل لفترات بالغة الضّآلة إلى أنطولوجية لتحدث فارقًا ثمّ تعود افتراضيّة، وأنّ في الكون مادّة مظلمة وكذلك طاقة مظلمة، وأنّ هناك احتمالات أن يكون هناك عدد غير منتهٍ من الأكوان وما كوننا إلّا فقّاعة صغيرة بينها، وأنّ هناك احتمالا بأنْ يكون كوننا مكوّن من أحد عشر بُعدًا وربّما اكثر، أو أنْ نكون مجرّد تردّدات هولوغرافية، أو ما إلى ذلك ممّا هو مطروح على طاولة العلم الحديث، كلّ ذلك يُعيد إلى الأذهان تلك الحكايات الأسطوريّة، لكن الآن تصاغ بطريقة رياضية، وبُني بعضها فوق بعض في أنساق متراكبة، كلّ هذا جعل العلماء أنفسهم يتساءلون: ما الحدّ الفاصل بين العلم والفلسفة؟ فقد تلاشى السّد العظيم الّذي كان بينًا وفارقًا بينهما.

إنّ هذه النّظريّات، وتسارعها وكثرتها، تجعل المرء يتصوّر وبسهولة إنّ اليوتوبيا بما هي أفكار مستحيلة التحقّق باتت تتداخل مع النّشاط العلمي، ولربّما نحن نعدّها الآن يوتوبيا لأنّ تقنيتنا لم تبلغ القدر الكافي الّتي تجعلنا نراها واقعيّة فعلًا. فعلى سبيل المثال: لو إنّنا تمكنّا من ابتكار التقنية الّتي تستطيع التقاط جسيمات المادّة المظلمة وهي الّتي بحسب الفرضية تنهمر في الكون كشلّال لا انقطاع له، ثمّ تمكنّا من دراسة خصائصها كما نفعل الآن مع ذرّتنا المادية، فهل ستبقى نظريّة المادّة المظلمة مجلّلة بهالة يتوبية؟ أيّ هل سيبقى التصوّر بأنّ المادّة المظلمة ليست إلّا افتراض عقلي مثالي بحت لا دليل مادي كافي لإثباته؟ أقول: بلا شك وقتها لن تكون كذلك، بل ستكون واقعيّة، ونحن نتوقع أنّ تلك الواقعية المستقبلية إنْ تحقّقت ستفتح أمامنا أبواب نظريّات لمستجدّات ستواجهنا، سيبدو وقتئذ العلم متّجه إلى يوتوبيا جديدة.

وهكذا، فإنّ العلم ولكونه مؤنسنا، فهو نسبوي بقدر نسبويّة تعقّلات المجاميع الإنسانيّة له؛ ولذا فإنّ النّسبويّة الملازمة له ستبقي باب اليوتوبيا ملامسة له إن بوجهٍ مباشر أو غير مباشر.

القول اليوتوبي وبلاغة الاحتجاج

تمار ميثم

جامعة بابل كلية التربية الفنية - العراق

مقدمة:

لم يفارق التفكير البشري لوهلة هاجس العيش في حياة مُثلى، فهي ترنو - البشرية- دائما إلى نعيمٍ وغدٍ أفضل، كما إن دافع الأمل لديها يزداد كلما أشتد وقع الظلم عليها، ومن حلم الإنسان بعالم مثالي، جاءت فكرة (اليوتوبيا) التي جعلت من العالم المؤمل وجوده عالماً نقيضاً لعوالم الإنسان المُحملة بالاضطهاد، فاليوتوبيا التي طوَّرها اصطلاحياً (توماس مور) عن المصطلح اللاتيني الذي يعني (اللامكان)، قد انشغلت بالعالم البديل الممكن بتغيير الموجودات والأشياء لتحقيق العدل والمساواة والحرية، لكنها في جوهرها لم تبتعد عن مرجعين:

الأول: مدن الإنسان الفاضلة هي نقيضاً لقسوة المدن القائمة، وغياب العدل فيها.

الثاني: الواقع نفسه الذي يجري تعديله وإصلاحه[1].

لذا فالأمكنة اليوتوبية هي تجسدات فلسف-أدبية تعبر عن الحالة الفكرية والنفسية لمنتجها، فهي تمثل البديل للمكان السلبي الواقعي، كما أنها تختلف بين الفلاسفة والأدباء، فاليوتوبيا الفلسفية منقطعة عن المكان الموضوعي، فحين يبني الفيلسوف مدينته الفاضلة، فإنه يبنيها وفق منطلقات عقلية ومنطقية معبِّرة عن

---

1 ينظر: فيصل درَّاج، الرواية وتأويل التاريخ، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004)، ص 25.

تطلعات اقتصادية واجتماعية تحقق التكامل اليوتوبي، أما اليوتوبيا الأدبية فإنها قد تخرج عن النسق الذي يضعه الفلاسفة، لأنها لا تكترث كثيراً بالمنطق، فهي تعتمد الرؤية الأدبية الإبداعية التي تنماز بمقاييس وروابط خاصة. فاليوتوبيا تقدم تعبيرا مفصلاً عن طموح الإنسان في خلق عالم يتفق إلى حد كبير ومقاصده الضرورية والتحسينية والكمالية، وبما إن اليوتوبيا ترتبط بين فكرة التغيير والشروع بتحقيق الفعل المبتغى، لذا يمكن القول بأن اليوتوبيا فعل قابل للتطوير، يبدأ من التأسيس في اللاواقع وإزاحة فعل الإنسان وانتاجاته الواقعية، ومن ثم فإن مستقبله يقبع على ضفاف نهر جارف، لأن تعايشها مع الواقع يبقى بين المعقولية واللامعقولية وقابلية التطبيق أو استحالته.

وبما إن اليوتوبيا تؤسس في اللامكان مقاماً لها، فأن الزمن فيها هو (لا زمان) لأنه ينفصل عن الماضي والراهن متوجها نحو الإشراق، لذا يعد (اللامكان واللازمان) نقطة محورية تشترك فيها اليوتوبيات من حيث التجاوز والتعلق في الفضاء الأثيري[1].

أبعاد اليوتوبيا:-

1- البعد الاحتجاجي:

ويتمثل في رفض المقررات الاجتماعية السائدة وزيفها وخيانتها، وكذلك عدم الإقرار بالعدالة السائدة، والتوجه في صناعة مفاهيم يوتوبية جديدة تقف بوصفها (إحتجاجاً) على ما هو سائد.

2- البعد الواقعي:

بالرغم من أن اليوتوبيا تقوم بناء مفترضات خيالية، إلا أن جزئياتها المكونة هي جزئيات واقعية، أي بمعنى إن صاحب اليوتوبيا ينطلق من واقعه باتجاه الفردوس المرغوب فيه، فردوس يحقق مفترضاته التي كان واجب وجودها في الواقع.

---

1 غاستون باشلار، جماليات المكان، تر: غالب هلسا، ط3، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1987)، ص 20.

3- البعد التاريخي:

بما إن اليوتوبيا قائمة على صراع مكاني، لذا فالتاريخ هو أيضا مشمول بخصوص هذا الصراع، وبشكل مختلف، فالتاريخ اليوتوبي يتسم بعقلانية أكثر من التاريخ الحاضر، لأن الحاضر تاريخ متناقضات، وهنا يكون التاريخ اليوتوبي مصفف.

4- البعد الطهروي:

تعد اليوتوبيا مخرجا ومتنفساً للإنسان، فتراكمية الأزمات والتزييف والتشويه الواقعي يحتاج دائما إلى تطهير، لذا فاليوتوبيا هي مثالاً للتطهير من تلك المفروضات وتحرير وتنفيذ ما لم يعطيه الواقع.

5- البعد الإنساني:

تعد اليوتوبيا مثالاً للعالم النقي الذي يحقق فيه الإنسان خلوده، من خلال ما تتسم به اليوتوبيا من سمات إنسانية كالتسامح والإخاء وكسر الهرميات التي يفرضها التاريخ، عالم ينماز بصدقه وولاء الإنسان للإنسان[1].

ومن خلال ما تقدم يتضح بأن اليوتوبيا تحمل رؤيا تفاؤلية حِيال العالم، فبأبعادها وبخطابها المثالي وخيالها المتسق، حملت قوة دلالية ورمزية، قابلة لتفعيل الواقع والتأثير فيه، بل لتغييره تغييراً كلياً وجذرياً والتوجه نحو السمو.

الإشتغالات المفاهيمية:-

لعل الخوف والتوجس من العوامل التي تدفع بالإنسان إلى عدم السيطرة على رغباته، ومن ثم نشوء صراعه مع المحيط الجغرافي لبيئته، والذي يعد الحاضنة الأساسية لِلجوئه إلى (الطقس) الذي عبر به عن مكنوناته، وخلَقَ من خلاله جوانب ميتافيزيقية تشكل حلاً لتلك الصراعات والرغبات، فالذات الإنسانية وعلى الدوام ذات ساعية عمَّن ينقذها من سلطة الواقع، لذا فهي تفترض من خلال مخيلتها عوالم وأمكنة ما،

---

1 ينظر: محمد علي الكبسي، اليوتوبيا والتراث، ط1، (سوريا: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2008)، ص 25 - 38، 71 - 74.

رغبةً أو هروباً للارتماء في واقع أفضل، وقد عَقِبَ هذا الحل استقرار نفسي واجتماعي وبالتالي جغرافي، مما أتاح لذلك الإنسان إنتاج أشكال تُعبر وتحاور الميتافيزيقيا، ورشح عن هذا التحاور (الأسطورة). فالأسطورة ترسم سيرة حياة الآلهة، ويمكن عدَّها بمثابة النص المقدس الأول، كما أنها لا تنحصر بنتاج فرد مُشخص، بل أنها إبداع الوعي الجمعي، فضلا عن أنها ترتبط بالدِّين، لأنها تلعب دوراً في توضيح المعتقد الديني لدِّينٍ ما، لأن تفكيك أي دِينٍ إلى مكوناته الأساسية، يظهر إنه تكون من معتقد وأسطورة وطقس، لذا فالأسطورة أحد المكونات الأساسية التي أنتجت (الدِّين)[1].

أذا إنتاج الدِّين كان غاية مُلحة ينتفع منها الإنسان فهو بمثابة "المشروع الروحي للإنسان، والتجسيد المثالي لحياته الواقعية واحتجاجاً صامتاً على هذه الحياة، والتبرير المناسب لِذاتهِ، وتخارجاً لقواه وسلباً لهذه القوى مع صورة متعالية شامة، وقد منح لمجمل سلوكه الاجتماعي المغزى، فخاض الإنسان حروبه، وتزوج وأنجب أطفالاً، وألَّفَ مدونتهِ التشريعية، وكسب معاشه، ونظم سلوكه الأخلاقي والاجتماعي تحت المظلة العظمى لعقائدهِ الدينية"[2].

يتبين من ذلك بأن الدِّين عامل أساس في تلبية حاجات المجتمع، لكن عندما تنفذت سلطته بين قيادييه (السياسة)، أصبح هنا (آيديولوجيا)، مما أدى إلى وقوع الإنسان في صراع آخر، وهو تنازعهِ مع الآيديولوجيا التي تقف أمام طموحاته، لأن الآيديولوجيات تعمل وباستمرار في المحافظة على البقاء في القمة، حتى لو اضطرت إلى ممارسة إداءات تعسفية.

إن مفاهيم (الأسطورة، الدين، الآيديولوجيا) لعبت دوراً واضحاً في تحقيق رغبات الإنسان الساعي والتواق للمعرفة ولحياة أبهى، لكن هذه المفاهيم في الوقت ذاته تحتاج عمَّن يحقق لها ما تنشد إليه، فيرى (شمس الدين الكيلاني) بأن "الأسطورة والدِّين والآيديولوجيا ليست نظريات للمعرفة، وأن كانت المعرفة جزءً من اهتماماتها،

---

1 ينظر: برنامج مبدعون، لقاء مع الباحث والمفكر فراس السواح، تلفزيون أبو ضبي، 2003/5/22.

2 شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي: الأسطورة. الدين. الآيديولوجيا. العلم، ط1، (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1998)، ص 10، 11.

فهي تستعين بالعلم لدراسة شروط أنجاز أهدافها وغاياتها... وفي الوقت ذاته أن العلم لا يحل محلها، وإن كان يأخذ جزءً من وظائفها المعرفية، لكن الممارسات الآيديولوجية ترافق المنهج العلمي وتمتزج به"[1]. من خلال ما تقدم يتبين إنَّ التداخل بين تلك المفاهيم، كما أن آلية الإنتاج التي يتبعها أحد المفاهيم المذكورة أعلاه لا يلغي المفهوم السابق له، بل يعيد أنتاجه وتنظيمه مع تقدم الوعي.

أولاً - الأسطورة:-

يعد التراث مصدرا أساسياً من مصادر الإبداع والنشاط الفكري والحضاري في الحياة الإنسانية، ولا يتحقق وجود عامل فعال لأمة من الأمم دون تواصل مع تراثها بشكل ما، وفعالية العامل تلك تكمن في دوره في بناء النظام الاجتماعي. وشكلت الأسطورة أهم عوامل بناء هذا التراث، فهي مكون من مكونات التاريخ الإنساني، وقد ترعرعت في حجر الإنسان منذ القدم، وتغلغلت في لبنات سلوكه الاجتماعي والديني على حدٍ سواء.

وقد اختلف الباحثون في مجال الأسطورة بوضع تعريف شامل أو محدد لها، وذلك لاختلاف نظرتهم ومنهجهم الذي ينتمون إليه، فـ (مالينوفسكي) يقول "أن الأسطورة المنحدرة إلينا من الماضي، هي السابق الذي يحمل وعداً بمستقبل أفضل، لأنها تبين السبيل إلى التغلب على الحاضر بالطقوس والدين والمبادئ الأخلاقية"[2]. ومن خلال هذا التعريف يلمح الباحث الجانب المستقبلي في بنية الأسطورة القائم على الوعد، وهذا الوعد يحمل إلى يوتوبيا معينة، تحاول التغلب على الحاضر من خلال قيمها الخاصة.

أما (مرسيا الياد) فيعرف الأسطورة على إنها "تروي تاريخاً مقدسا، تروي حدثاً جرى في الزمن البدائي، الزمن الخيالي، هو زمن البدايات، فالأسطورة تحكي لنا كيف

---

1 شمس الدين الكيلاني، مصدر سابق، ص 9، 11.

2 ريتا عوض، أسطورة الموت والانبعاث في الشعر العربي الحديث، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1974). نقلاً عن: زينة كفاح علي محمد الشبيبي، جدلية الرحلة وتناصاتها في النص المسرحي، ط1، (دمشق: دار تموز للطباعة والنشر والتوزيع، 2012)، ص 39.

جاءت حقيقة ما إلى الوجود، بفضل مآثر إجترحتها الكائنات العليا، لا فرق أن تكون هذه الحقيقة كلية كالكون، أو جزئية، كأن تكون جزيرة ما أو نوعاً من نبات أو مسلكا يسلكه الإنسان أو مؤسسة. إذن هي دائما سر لحكاية (خلق): تحكي لنا كيف كان إنتاج شيء، كيف بدأ وجوده"[1].

من خلال هذا التعريف، يجد الباحث بأن صيغة الروي التي يقوم بها (الياد)، هي محاولة لدمج الأسطورة باليوتوبيا، وتحديداً وضع الأسطورة موضع اليوتوبيا، من خلال عنصر (الزمن الخيالي)، وهنا يتلمس الباحث العلاقة بين اليوتوبيا والأسطورة، إذ تكون علاقة حقائق تقدمها الأسطورة إلا أنها تقع في شِرك اليوتوبيا، ومن ثم تكون إنتاجات الأسطورة كافة من مآثر وأشياء وأنواع تُعد يوتوبيات خالصة. فيرى (شاكر عبد الحميد) بأن "أول أشكال اليوتوبيا التي عرفها الإنسان هي (الأساطير) التي تنظر إلى ماضي الجنس الإنساني أو حتى ما وراء الموت، متجهه نحو (زمن) تكون الحياة الإنسانية فيه أسهل وأفضل وأكثر إشباعاً، وقد اخذ هذا الشكل من اليوتوبيا عدة مسميات كالعصور الذهبية ومواطن النعيم والأرض الموعودة، وغالباً ما يسكنها أفراد من أسلافنا القدامى، غالباً من الأبطال... الذين ماتوا لكنهم مازالوا، ربما أحياء، وتحكي اليوتوبيا عما فعلوا في حياتهم"[2]. إذاً فالحنين (النستولوجي) إلى الماضي يكون حميمي التوجه وذا سعي يوتوبي نحو (الزمن) الذي يوفر الفطرية والإشباع.

أما (كلود ليفي شتراوس) فيرى "إن الأسطورة لا تنطوي على أي قاعدة منطقية... وإن الأساطير تتشابه كلها من أقصى الأرض إلى أقصاها تشابهاً عجيباً"[3].

إن عدم الانطواء يشير إلى تمركز اليوتوبيا في مفاصل الأسطورة كافة، لأن اليوتوبيا لا تتعامل مع المنطق وإنما تتعامل مع الخيال، والخيال هو أحد أوجه الأسطورة.

---

1 مرسيا الياد، مظاهر الأسطورة، تر: نهاد خياطة، ط1، (دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، 1991)، ص 11.

2 شاكر عبد الحميد، الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي، (الكويت: سلسلة منشورات عالم المعرفة، 2009)، ص 256.

3 جاك لومبار، مدخل إلى الإثنولوجيا، تر: حسن قبيسي، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 295.

ومن خلال الطرح المسبق يتوجه الباحث بالتساؤل الآتي: هل هنالك فكر خاص بالأسطورة تستطيع من خلاله أن تفسر الظواهر الطبيعية؟ وما علاقة ذلك الفكر باليوتوبيا؟

يرى فؤاد زكريا إن "الأساطير القديمة تعبر عن نظرة الشعوب التي اعتنقتها إلى الحياة والطبيعة والعالم، وتقدم تفسيراً يتلاءم مع مستوى هذه الشعوب ويرضيها إرضاء تام. وهي فضلاً عن ذلك (تجمع بين الطبيعة والإنسان في وحدة واحدة يزول فيها الحد الفاصل بين هذا وذاك، بحيث يبدو العالم متلائماً مع غايات الإنسان محققاً لأمانيه)"[1]. إذا يشكل الحد الفاصل هنا الضرورة القصوى التي تقوم بها الأسطورة لأجل منفعية الإنسان.

وكما ويرى (محمد عباس) "أن الأساطير تلعب دوراً حيوياً وفعالاً في حياتنا الحضارية. ويكفي القول تأكيداً –على ذلك– بأن تحريك الجموع الكبيرة اعتماداً على (قوة الخيال) أسهل بكثير من تحريكها بواسطة القوى المادية الصرفة"[2]. وهذا يدل على فاعلية الخيال الذي تمتلكه الأسطورة في تحريك الجموع تجاه مسألة ما، والسعي لتثبيتها.

من خلال ما تقدم يرى الباحث بأن التفكير الأسطوري يشكل بوابة للولوج إلى اليوتوبيا التي يسيطر من خلالها الإنسان على الطبيعة، وهذه السيطرة هي الأمنية المضمرة التي تحققها (كائنات الأسطورة) و(أزمنتها)، بحيث تغدو العلاقة بين اليوتوبيا والأسطورة هي علاقة تفاوض قائمة على أساس نفعي تكون فيه السلعة (الطبيعة) وطرق تفسيرها.

وتعد أسطورة العصر الذهبي أو ما تسمى (الجنة السومرية)، مثالاً حياً لعلائقية الأسطورة مع اليوتوبيا، والتي عبَّر بها السومريون عن الإنسان قبل هبوطه إلى دنيا العبودية والعمل المغترب:

في تلك الأيام، لم يكن هناك حية ولا عقرب ولا ضبع

---

1 فؤاد زكريا، التفكير العلمي، (مصر: دار مصر للطباعة، د ت)، ص 56.

2 محمد عباس، افلاطون والأسطورة، ط1، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2008)، ص 16، 17.

لم يكن هناك أسد ولا كلب شرس ولا ذئب

لم يكن هناك خوف ولا رعب

لم يكن للإنسان من منافس

في تلك الأيام كانت (شوبور) أرض المشرق، أرض الوفرة والعدل

و(سومر) أرض الجنوب، ذات اللسان الواحد، أرض الشرائع الملكية

و(أورى) أرض الشمال، الأرض التي يجد فيها كل حاجته

و(مارتو) أرض الغرب، أرض الدعة والأمن

وكان العالم أجمع يعيش في انسجام تام وبلسان واحد يُسَبِح الكل بحمد انليل[1].

ويرى الباحث من خلال هذا النص الأسطوري، بأن تلك الأسطورة عبَّرت عن رغبة الإنسان الداخلية في تصور الحياة التي يصبو إليها، بعيداً عن واقعة اليومي الذي يبدو رتيباً، وبهذا في لحظه استحضار الأسطورة تمت مغادرة الزمان والمكان والتوجه إلى الفردوس المبتغى، وفي الوقت نفسه إن هذا الهروب إلى الفردوس السابق يشكل عنده قوة في التغيير لواقعه، وهذا ما يُظهِر (البعد الواقعي)، الذي تتوجه من خلاله الأسطورة إلى بناء واقع أفضل من خلال ممارسة الطقوس وتشكل هذه الطقوس (البعد الطهروي) الذي تحققه اليوتوبيا.

ثانياً - الدِين:-

الدِّين من المفاهيم التي برز فيها عديد من الإشكاليات والجدل، وذلك لشموليته وعموميته التي تلازم الإنسان حيثما وجد، هذا وقد اختلف عديد من المفكرين في وضع مفهوم محدد له، فمنهم من يربطه بالإيمان والاعتقاد بوجود رابط بين المقدس الإلهي (الميتا-أرضي) وبين الإنسان بالنسبة للديانات السماوية (اليهودية والمسيحية والإسلام)، وبين (الأصنام والأوثان) والإنسان بالنسبة للديانات الوضعية، وفي كلا الديانات هنالك اعتقاد يسبقه إيمان بوجود (إله) تنصرف إليه الذات كي

1 فراس السواح، مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة، ط1، (بيروت: دار الكلمة للنشر، 1980)، ص 191.

يحميها ويحقق لها ما تتوق إليه، ومن الملموس إنه لا يمكن للإله أن يحقق شيء دون وجود بعض الإداءات المفروضة من قبله على الإنسان، لكي يستجيب دعواه، كما وتشكل هذه الإداءات مكانة في المخيال* الجمعي لكافة المجتمعات الإنسانية.

ومن التعريفات التي طرحها الباحثين والمفكرين لمفهوم (الدِّين) والتي فيها نوع من الشمولية، هي أن الدين "مجموعة من معتقدات تؤمن بها جماعة ما وتكون نظاماً متصلاً، وتتعلق في الغالب بعالم ما بعد الطبيعة، وممارسة شعائر وطقوس مقدسة والاعتقاد بقوة روحية عالية، ويقال دين طبيعي ويقصد به الإيمان بوجود الله وخلود الروح"[1].

من خلال ما تقدم يرى الباحث بأن الخلود المشروط - بالطقس والشعائر- الذي يسعى له الإنسان، يشطر اليوتوبيا إلى شطرين أحدهما متعلق بالعالم الماورائي حصراً، والآخر متعلق بإقامة يوتوبيا أرضية أو مكان لا يتعلق بالواقع، وهذا ما اختلفت عليه الديانات السماوية عن الديانات الوضعية (الأرضية). وينظر (مالك بن نبي) إلى أن "الماورائية تسعفنا حين تعجز القوانين الطبيعية عن أعطاء تفسير واضح للظواهر"[2]. إن هذا الإسعاف الذي يقصده (بن نبي) لا يتم إلا عن طريق الدين سواء كان أرضي أو سماوي، ومن ثم كافة التفسيرات أو التعليلات الراشحة عن

---

* المخيال: تركيبة حيّة للأفكار والتصورات والمعايير الدوغمائية** والانحرافات التي تطال الأفكار، وهو يزدهر بقوة في أوقات الثورات الاجتماعية والانتفاضات والأحداث الكبرى، ويتغذى من الخطاب الأيديولوجي الذي تنتجه الفئات الاجتماعية المتصارعة، من أجل الهيمنة على الرأسمال الرمزي، فضلاً عن أنه ينمو ويتجذر مع الزمن، ولا يمكن خلخلته وتكسيره إلاّ عن طريق قطيعة تاريخية كبرى، إذ يحلّ مخيال جديد محل المخيال التقليدي. للمزيد ينظر:، عبد المجيد خليقي، قراءة النص الديني عند محمد أركون، ط1، (بيروت: منتدى المعارف، 2010)، ص 124.

** الدوغمائية: هي النزوع إلى التشبث بالرأي وإصرار فرضه على الآخرين. للمزيد ينظر: معجم علم النفس والتربية، ج1، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983)، ص 47.

1 أحمد خورشيد ألنورجي، مفاهيم في الفلسفة والاجتماع، ط1، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1990)، نقلاً عن: أياد كاظم طه السلامي، التناص الأسطوري في المسرح، ط1، (عمان: دار الرضوان للنشر والتوزيع، 2014)، ص 91.

2 مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، ط1، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2001)، ص 119.

هذه الماورائية ستصبح قوانين يجب الاعتداد بها. وذلك لأن تلك القوانين "تقوم على الربط بين الوسيلة والغاية، فتكون طاعة الدِّين هي الوسيلة الخالدة، ويتمثل ذلك بفكرة الجنة"[1]. ومن خلال ما تقدم يستنتج الباحث بأن اليوتوبيا في الدين هي (الفردوس)، هي الغاية الموعودة التي ارتكنت في اللامكان، والتي يبذل الإنسان من أجلها بكل وسائله وبوساطة الطقوس والشعائر والقرابين بغية الحصول عليها، وعليه ستكون العلاقة علاقة منفعة بحيث يغدو الدين الوسيلة المشروعة لبلوغ اليوتوبيا. ويرى (الخطيب) بأن اليوتوبيا الدينية تتمحور حول:

1- الماضي.
2- ما بعد الواقع (ما بعد الحياة).
3- انطلاقها من الواقع لتبني عالماً مستقبلياً تخيلياً.
4- نظرتها إلى الله واعتمادها عليه.
5- تمثل (الجنة) فكرتها المثالية الخالصة، فهي المكان الذي لا يماثله أي مكان، والزمان الذي لا يماثله أي زمان[2].

من خلال ما تقدم يرى الباحث بأن هذا النوع من اليوتوبيا هو قائم على حياة أخرى تعد بخلاف اليوتوبيات الأرضية، إذ تكون هذه الحياة محطة عبور وجزاء لمبدئيي (الثواب والعقاب)، لهذا كانت النصوص الدينية كافةً قائمة على لغة الترغيب (الجنة) والترهيب (النار). فيذكر (يوسف سلامة) بأن كل "كتاب مقدس لا يكاد يخلو عن أن يقدم لأتباعه صورة مُثلى للحياة الدنيا، وتنظيماً مثالياً لما يجب أن تكون عليه حياة الناس في حقبة معينة من حقب الزمان، فضلاً عن أنه يزود هؤلاء الأتباع برؤية مثالية للحياة الأبدية في ما وراء الزمان والموت... كما أن هذه الحياة الأبدية تعد الإنسان بالأمن وبالهدوء وبتحاشي الكد والعمل، ليتفرغ للاستمتاع بالملكات الأساسية للشخصية الإنسانية، وتتجسد هذه الوفرة المادية في الجنة"[3]. ومن هنا يجد

---

1 ejabat.google.com.

2 محمد كامل الخطيب، اليوتوبيا المفقودة، ط1 (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2001)، ص 14.

3 يوسف سلامة، من السلب إلى اليوتوبيا: دراسة في هيغل وماركيوز، ط1 (سوريا: دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، 2006)، ص 580.

الباحث بأن اليوتوبيا هنا أخذت بعداً قدسياً، قائم على ارتباطات ومواثيق يبرمها الإنسان مع توجهه الديني. وذلك لأنها تقوم على خطاب معين يخترق الحاجز الحسي من أجل إقامة جسر مع اللامحدود، فيكون العبور إلى اليوتوبيا عبوراً مؤمناً[1].

فالجنة التي تعد بها الكتب المقدسة وفق فكرة الثواب، جزاءً لعمل الإنسان، هي تحمل أوصافاً لا يمكن وجودها في الواقع بل تتحقق في اللامكان في العالم الماورائي بالنسبة للديانات.

فالجنة في الدِّين (الإسلامي) مثلاً، من أوصافها **"بأنها جنة في قلب جنة، وهي ها سبع جنات، فبعد جنة عدن تأتي على التوالي دار القرار ودار السلام وجنة المأوى وجنة الخلد وجنة الفردوس وجنة النعيم وهي أسماها وتقع في قلبها، إذ هي قلعة الجنان وتشرف عليها جميعا وفيها بيت الله المعمور، وهي مقسمة أيضاً إلى مائة درجة وفيها وشجرة طوبى وعندها سدرة المنتهى"**[2]. أن هذا الوصف للجنة الإلهية الموعودة بالنسبة للديانات السماوية، قد يتفاوت فيما بينها، لكن الفكرة هي واحدة، وهي مكان وجود (الجنة) التي وعد بها أناس كل دِّين من تلك الديانات، الأناس الصالحون الملتزمون بتعاليم ديانتهم وتطبيقها.

أما الديانات الوضعية، فـ (الديانة الهندوسية) الأولى آمنت بوجود حياة أخرى، يخلد فيها الإنسان بعد الشقاء الذي عاشه، كما أن هذه الديانة خضعت لمبدئيي (الثواب والعقاب)، فالهندوسيين الأوائل **"آمنوا بوجود جنة في عالم آخر، ونار تحت طبقات الأرض، وقد برزت هذه الفكرة في عصر** (الفيدا)*، **فكانت الأرواح الطيبة تتمتع بالسعادة، أما الأرواح الشريرة فتعاني أنواع العذاب، وتوجد في الجنة التي صاغتها الديانة الهندوسية أنواع النعيم والمأكولات والمشروبات**

---

1 وجيه قانصو، الوحي واللغة الدينية، مجلة قضايا أسلامية معاصرة، عدد (47–48)، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، 2011، ص 163.

2 صلاح فضل، تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي، ط3، (القاهرة: دار الشروق، 1986)، ص 164.

* الفيدا: كلمة سنسكريتية مشتقة من (فيد) بمعنى (يعرف)، والمقصود بها الكتب المقدسة الهندوسية الأقدم التي تضم أربعة أسفار. للمزيد ينظر: عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الأديان، ط1، (دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2006)، ص 32.

والحب والغناء والموسيقى وشجرة الخلد تلك التي تشبه التين، أما النار فيدخلها الفاسقون والمجرمون، وهي الطبقة السفلى الثالثة حيث يعذب العصاة في أعماق جهنم"[1]. من خلال ما تقدم لوصف الجنة في تلك الديانة الوضعية يتبين أيضا أنها تتخذ من اللامكان مقراً لها، ولا يصله من البشر إلا من كان مؤمن ومتبع ومنفذ لوصايا الإله.

كما ويرى الباحث إن كلا المثالينَ في الأديان - السماوية والوضعية -، قد وعدا بـ (لامكان)، لمن حملت أنفسهم الشرور، وهذا اللامكان هو (النار)، ويرتئي الباحث أن يطلق عليه (يوتوبيا سلبية).

بعد أن تناول الباحث (الفردوس) كمكان مفترض يسعى إليه معتنقي الديانات، بغض النظر عن سواء كان ذلك الفردوس أرضي أو سماوي، بالإضافة إلى هذا المكان اليوتوبي، يجد الباحث بأن هنالك فكرة مشتركة بين الديانات (السماوية/الوضعية)، وهي فكرة (المنقذ أو المنتظر أو المُخلِّص)، فكلا الديانتين وبالرغم من اختلاف أنظمتها وتعاليمها وقوانينها، لكنها تشترك في فكرة (المنقذ) الأرضي، الذي سيأتي يوما ما وينقذ البشرية من وقع الظلم والاضطهاد وحكم الساسة المستبد، ويملأ الأرض سلاماً وعدلاً.

فالديانات السماوية، كـ (الديانة المسيحية) التي جسدها ومثلها ونظم تعاليمها (السيد المسيح)، والتي تؤمن بعودة المسيح مرة أخرى، ليحررها وينقذها من الواقع الرث "إن المسيح قد خيب آمال الكثيرين في ذلك الوقت عندما ترك نفسه للصلب والموت، فإن من بقوا على إيمانهم، رأوا إن المسيح قد غادرهم لأن الناس ليسوا بعد على مرحلة تؤهلهم للدخول في ملكوت الرب وان عليهم إن يتطهروا قبل أن يعود المسيح إليهم مرة ثانية"[2].

يرى الباحث بأن مسألة عودة الشخص المنقذ في الديانة أعلاه ترنو إلى تحقيق يوتوبيا أرضية، إلا إنها تقتصر على مسألة الإيمان والتطهير، فأن الدافع من ذلك

---

1 فالح مهدي، البحث عن منقذ: دراسة مقارنة بين ثماني ديانات، ط1، (بيروت: دار ابن رشد للطباعة والنشر، 1981)، ص 51، 52.

2 فراس السواح، مصدر سابق، ص 290.

الانتظار يتأتى من رسوخ الأيمان في نفوس منتمي هذه الديانة وتطهير أنفسهم من الحسيات الأرضية، والاعتقاد بالعودة للخلاص من الحال الذي عليه الإنسان.

أما الديانات الوضعية، كـ (الديانة الزرادشتية) وهي ديانة فارسية، فأن معتنقيّ هذه الديانة يؤمنون بوجود منقذ في آخر الزمان بحسب كتابهم الديني الذي وضعه زرادشت، فهم يؤمنون "بأن ما أخبر به زرادشت في كتابه زنداوستا عندما قال بأن سيظهر في آخر الزمان رجل (اشيزريكار) ومعناه الرجل العالِم بالدين والعدل، ويحيي العدل ويميت الجور، ويرد السنين المغيرة إلى أوضاعها الأولى، وتنقاد له الملوك.. وينتصر الدين والحق، ويحصل في زمانه الأمن والدعة وسكون الفتن وزوال المحن"[1]. إذاً إن الفكرة والاعتقاد بوجود (منقذ)، تزداد كلما كان الإنسان في حال مزري، فيرى (فالح مهدي) بأن "ظاهرة انتظار المنقذ المخلِّص تبرز إلى حيز الوجود كلما ساد الظلم والخوف والبؤس"[2].

وبهذا يُولِد البؤس الواقعي أثراً دافعاً للمؤمنين بعقائد الديانتين في تشكيل ظاهرة (الانتظار) وربط المستقبل التفاؤلي بشخص محرر لهذا الواقع، جاعلاً منه مكاناً مثالياً يتوفر فيه العدل والحرية والمساواة التي يتمناها البشر.

ثالثاً - الآيديولوجيا:-

يشكل مفهوم الآيديولوجيا على مر العصور نقطة خلاف شاسعة، لما يتسم به من التعقيد والالتباس، فهو ينطوي على دلالات متضاربة وقد أشتمل على جوانب فلسفية واجتماعية وسياسية تبعاً لمجال استخدامه. وأول من وضع مفهوم الآيديولوجيا هو الفيلسوف الفرنسي ديتوت دي تراسي De Tracy 1754 - 1836م، وكلمة آيديولوجيا (Ideology) كلمة يونانية تتكون من مقطعين، المقطع الأول (Idea) ويعني الفكرة، والمقطع الثاني (Logos) يعني العلم، فتكون الترجمة الحرفية (علم الأفكار)[3].

---

1 فالح مهدي، مصدر سابق، ص 84.

2 المصدر السابق نفسه، ص 120.

3 بكري محمد خليل، مصطلح الآيديولوجيا: ترجمة عن الموسوعة الفلسفية (ماكميلاناس)، مجلة مدارات فلسفية، عدد (1)، بغداد، قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة، 2001، ص 92.

ويتفق أكثر الباحثون والمفكرون على إن "الآيديولوجيا تحيل على نحو ضيق على مجموعة صريحة من المعتقدات والأفكار التي لها مضامين مباشرة بالالتزامات والأفعال السياسية"[1].

من خلال ما تقدم يطرح الباحث التساؤل: **ما هي العلاقة التي تربط بين الآيديولوجيا واليوتوبيا؟**

وللإجابة على التساؤل الآتي لابد من التعريج على الآيديولوجيا بوصفها "نظام من الأفكار يرتبط بمصلحة جماعة معينة وبشكل أساسي، لتبرير فاعليتها السياسية في مرحلة تاريخية معينة، حيث تطرح آليات حول كيفية المحافظة على النظام السياسي والاجتماعي القائم أو تغييره، وتسعى لإقامة علاقات اجتماعية وفقاً لتطلعها، فهي لا تريد تفسير العالم فحسب بل تريد تغييره أيضاً، لأنها ليست رؤية للماضي بل رؤية مستقبلية، كما أنها لا تستطيع تحقيق أهدافها ما لم تصل إلى مؤسسات السلطة السياسية"[2].

يرى الباحث بأن المصلحة هي من مركزيات الآيديولوجيا التي تحقق من خلالها النظام التي تفترضه، وأهم ما يميزها هي الرؤيا المستقبلية، حيث تسعى الآيديولوجيا بكل الوسائل للوصول إلى (السلطة)، وهنا يتمظهر الحلم اليوتوبي الذي تريد تحقيقه جماعة معينة، وعلى الرغم من محايثتها للواقع، إلا أن ما تريد تحقيقه يتشابك مع اليوتوبيا من ناحية السعي، والسعي هنا للمحافظة أو التغيير.

أما الآلية المتبعة في تحقيق أهدافها وما تسعى إليه هو اعتمادها على (التعبوية) في بث فكرها للجماهير وتحفيزهم إزاء موقف معين، من خلال تقديمها لأفضل الوعود لهم، وهذه كله من اجل تحقيق مصلحة الحصول على السلطة[3]. وهنا ستكون

---

1 طوني بينيت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص 137.

2 عبد الله عبد الوهاب محمد الأنصاري، الآيديولوجيا واليوتوبيا في الأنساق المعرفية المعاصرة، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية الآداب (الفلسفة)، جامعة الإسكندرية (مصر)، 2000، ص 56، 57.

3 ينظر، سيوران، تاريخ ويوتوبيا، تر: آدم فتحي، ط1، (بيروت- بغداد، منشورات الجمل، 2010)، ص 32، 33.

وسيلة التحفيز المتبعة من قبل أي آيديولوجيا هي وسيلة لتحقيق غاية يوتوبية تسمى (السلطة)، أما الوعود التي تلقى من قبل المتنفذين في السياسة (السلطات السياسية)، وبغض النظر عن أمكان تحقيقها أو استحالة التحقيق، هي وعود يوتوبية[1]. إذا الوعد الآيديولوجي أصبح يسير بمجاراة الوعد اليوتوبي، لأنهما يقعان بين مشروعية (التحقيق، الاستحالة).

ويرى (ربيع) بأن "ميل الإنسان إلى الآيديولوجيا يعني بأنه أضطهد تحت الظروف القائمة التي لا تشبع حاجاته أو حتى تستطيع قيادة أعمالهِ، فأن مثل هذه الظروف تجعل الإنسان ساخطاً على الحاضر خائفاً من المستقبل، ومن ثم يتجه إلى الآيديولوجيات التي تستعيد نشاطها، ويرى فيها صورة لحياة أفضل"[2]. إذا الأزمات التي تمر بها البشرية، تُسيّر الإنسان وبدافع تحريضي نحو اعتناق آيديولوجيا ما، وذلك للعيش في حياة أفضل، فتصبح الآيديولوجيا في هذه الحالة وسيلة تحقق غاية نفعية.

ويتناول الباحث آراء المشتغلين على مفهومي (الآيديولوجيا واليوتوبيا).

فعالم الاجتماع (كارل مانهايم) يرى بأن "الآيديولوجيا واليوتوبيا تمثيلاً مشوهاً لما هو حقيقي، وهذا يتأتى من إصرارهِ على إن من الجدير بالفكر أن لا يحتوي غير الواقع الذي يعمل في وسطهِ لا أقل ولا أكثر... فالآيديولوجيا تخفي الواقع من خلال تقييده في تمثيل غير دقيق، وعفى عليه الزمن، لأنها تنبثق من وجهة أي تسمح المحافظة التي تسمح بتبرير وإدامة الوضع الراهن، أما اليوتوبيا فهي تخفي الواقع لأنها تهدف إلى تجاوز حدودهِ عِبرَّ تهديم الوضع الراهن"[3].

وقد أطلق مانهايم مصطلح (الآيديولوجيا الزائفة) الذي يرى فيه بأن الآيديولوجيا "زائفة لوقوعها خارج دائرة الوعي، فضلاً عن كون معظم جدلياتها (مثالية) تقوم في الأساس على جملة معطيات أسطورية ورصيد من الرؤى الساذجة، حيث تكمن قوتها في قدرة الجذب الشعبي. وأصحابها يعلنون غير ما يبطنون من

---

1 محمد عباس، مصدر سابق، ص 17.

2 محمد ربيع، الآيديولوجيات السياسية المعاصرة، ط1، (الكويت: دار كاظمة للنشر، 1979)، ص 19.

3 كامل شياع، اليوتوبيا معياراً نقدياً، تر: سهيل نجم، ط1، (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2012)، ص 65، 66.

آراء وأفكار، ويتسترون وراء شعراء لاهوتية مضللة تخفي نواياهم الحقيقية حفاظاً على أطماعهم وسياساتهم التوسعية"[1].

أما بول ريكور فيرى "أن الآيديولوجيا تضفي الشرعية على النظام القائم، وتحافظ على الهوية الاجتماعية للجماعة والأفراد، أما اليوتوبيا فأنها تقوم بوظيفة التدمير للنظام القائم عبر وظيفتها الاستكشافية للمكن... والاثنتان ترتبطان بالمخيلة من حيث انشغال جانب من المخيلة في المحافظة، وانشغال جانب آخر بالتدمير"[2].
يرى الباحث إن نقطة الخلاف المحورية في الرأيين السابقين لـ (مانهايم، ريكور) هي ما أسموه بـ (المحافظة/التدمير)، فالمحافظة ترتبط بمفهوم الآيديولوجيا، وهذا يظهر مدى حرص الآيديولوجيا على أهدافها ومصلحتها وتخدير الآخر بالوعد، أما التدمير فيرتبط بمفهوم اليوتوبيا، التي تهدف إلى تحطيم الآيديولوجيا من خلال طرح وعود مستقبلية بواقع أفضل.

ويأخذ الباحث بعض الآيديولوجيات التي سادت في عصر ما، والتي حملت في أهدافها ونظامها وعود يوتوبية.

فيرى مبروك "بأن الآيديولوجيا البرجوازية طرحت يوتوبيا من خلال فكرة (الحرية)، لأنها احتوت على عناصر متجهه نحو تحقيق نظام اجتماعي جديد، فهي أداة قوية في تصدع وتفكيك النظام القائم سلفاً"[3]. إذا التصدع والتفكيك هو من آليات اليوتوبيا التي تريد التحرير من كل ما هو سائد، هي ثورة ضد الآيديولوجيا السائدة غير الداعمة للفرد.

ويرى سيوران في حديثه عن روسيا بأن الماركسية هي آيديولوجيا روسية أكثر مما هي ماركسية، لأن الشعب الروسي قام بتغييرها، أي نظمها لإقامة يوتوبيات روسية من خلال الماركسية[4]. إذاً أصبحت الماركسية هنا هي أداة التغيير، فالروسيين لم ينظروا

---

1 أمل مبروك، الأسطورة والآيديولوجيا، ط1، (بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2011)، ص 136

2 عامر عبدزيد، قراءات في الخطاب الهرمنيوطيقي، ط1، (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2012)، ص 149.

3 أمل مبروك، مصدر سابق، ص 147.

4 ينظر: سيوران، مصدر سابق، ص 52.

نظرة أحادية الجانب، بل كان استفادوا من الماركسية كـ (يوتوبيا) مضادة للفكر الرأسمالي القمعي، وبالتالي أصبحت الماركسية متحققة داخل المجتمع الروسي، وهي النظام البديل الذي يحافظ على المساواة بين الأفراد ويوفر لهم رخاء العيش، لذا لا يحس أي أحد من أبناء الطبقة البروليتارية بأنه يقع في موضع اغترابي عن مجتمعه، ويتفق الباحث مع رأي (ريكور)، لذا تعد اليوتوبيا ثورة تتبع نظام التدمير للنظام الآيديولوجي السائد.

رابعاً - العلم:-

يعد العلم من المهيمنات التي بدت مؤثرة بصورة واضحة على جوانب الحياة الإنسانية، فهو التعليل الناضج للظواهر المحيطة كافة، إذ انتقل من النظرية إلى التطبيق إلى الوظيفة الحتمية، لذا فأن المعايشة جعلت من العلم صنواً للعقل الإنساني، وبحكم هذه العلاقة عايش العلم عقل الإنسان، ومن خلال هذا التعايش ظهرت توظيفات مختلفة للعلم لاسيما الجانب الإنساني.

فالعلم "يفسر الأشياء الطبيعية بلغة المادة وحدها"[1]، من خلال ذلك يتبين إن هذه الرؤيا تكرس جانب واحد ألا وهو المادة، ومن ثم تقلل من ارتباط العلم بجوانب أخرى، ومن هنا يتغير العلم إلى "أنبل فعاليات الإنسان وأكثر أشكال الحضارة البشرية حضوراً وتعيناً وتمثلاً وأشدها ايجابية"[2]، وهنا يتبين ارتباط العلم بالجانب الحضاري ودوره الايجابي في تحديد مصير الحضارة، كما يتبين أيضاً هيمنته على كافة الـمُقدرات الإنسانية. في حين يرى (نيتشه) عكس ذلك "إن الغاية الأخيرة للعلم ستكون توفير ما أمكن من المتعة للإنسان وتجنيبه أدنى انزعاج ممكن"[3]، من هنا تحول العلم إلى ارتباطات مختلفة اتخذت منه موضوعاً يوجه مادتها الإبداعية، فالأدب مثلا

---

1 روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، تر: كمال خلايلي، (الكويت: سلسلة منشورات عالم المعرفة، 1989)، ص 25.

2 يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، (الكويت: سلسلة منشورات عالم المعرفة، 2000)، ص 20.

3 نيتشة، العلم المرح، تر: حسان بورقية ومحمد الناجي، (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق للنشر، 1993)، ص 60.

يقوم على امتهان (الحواس)، في حين العلم يعتمد (العقل) القائم على أساس التجربة، لأنه يُنقِب بماهية الأشياء وإزاحة الغبار عن عللها. فهذا الفصل بين المُكوّن العلمي ألا وهو (التجربة) والمُكوّن الأدبي (الحواس)، وبالرغم من التداخل الضمني في مكونات الطرفين، تبقى مهمة دمجهما صعبة[1].

إن العلم لا يرتضي الاستعارة دون دخولها في المختبر التجريبي، وبما إن العلم أصبح من حتميات الحياة، لذا جاءت عناصر تمكنت من دمج العلم بالأدب، وأهم هذه العناصر هو (الخيال)، فقد حاول هذا العنصر جعل الأدب نص ذو محمولات فردوسية، يسعى من خلالها الكائن البشري إلى إرضاء اغترابه الذاتي إزاء المكونات الصناعية التي أنتجها العلم، فأصبح الإنسان هنا في صراع رمزي مع هذه المكونات، وخفاء هذا الصراع يمثل حقد الذات الإنسانية على هذه المكونات التي تقوده وتعمل أكفأ منه، فمجرد الشعور بها يجعل الانتقال من (الواقع) العلمي إلى (الخيال) العلمي انتقالاً أساسياً في البحث عن الوجود (المفترض)، بحيث يتمكن الإنسان من خلال الخيال العلمي بالانتقام من الواقع العلمي. وهنا يتبادر التساؤل: ما هي العلاقة التي تربط الخيال العلمي بالخيال الأدبي؟

فيرى (عماد فوزي شعيبي) بأن "الخيال كناظم مشترك بين الاثنين يعمل في الاتجاه نفسه وعلى الأدوات نفسها"[2]. من هنا أصبح دور العلم بمعزل عن الخيال، دور يشبه الأدب في توجيه الذات الإنسانية، ليعود إلى (سان سيمون) الذي يرى بأن المقدرات الدينية والسياسية والأخلاقية والتعليمية كافة هي مقدرات خاضعة للمنهج العلمي[3].

إن هذه الرؤيا اليوتوبية جعلت من العلم لا يقدم الخيال وإنما يكون خيال، وهذا ما أثبتته أدبيات الخيال العلمي، إذ انتقل العلم مع (سان سيمون) ليس إلى كونه يوتوبيا، بل إلى (مادة دسمة) لإنتاج الأدب اليوتوبي. وهنا يتبادر السؤال: هل

1 ينظر: روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسيو، مصدر سابق، ص 33.

2 عماد فوزي شعيبي، الخيال ونقد العلم عند غاستون باشلار، ط1، (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1999)، ص 273.

3 ينظر: طلعت عيسى، سان سيمون، ط2، (القاهرة: دار المعارف، 1987)، ص 144، 145.

أدب الخيال العلمي الذي يستخدم العلم كمادة موضوعية أم هو تمثيل لليوتوبيا الاجتماعية التي كانت تقدم قبل هيمنة العلم على مقدرات الإنسان؟

إن الذوق اليوتوبي هو الذي يحدد المنتج، والذوق المعتمد تحديداً في القرن العشرين هو ذوق دمج الخيال العلمي مع الأدب (العجائبي*)، ومن هنا جاء اللجوء إلى الغموض ومن ثم أصبحت اليوتوبيا علمية[1].

كما إن هذه الصلة بين اليوتوبيا والعلم التي يربطها (الأدب)، هي التي نحت بـ (كولن ولسون) ليشير إلى أهمية القص العلمي. فهو يرى "إن القص العلمي يحاول أن يحدثنا عن أمور تحدث في الحياة الواضحة المألوفة. وقد قال أرسطو إن المأساة تطهر الناس باستخدام الشفقة والرعب، ولكن القص العلمي لا يهدف إلى التطهير... وإنما يهدف إلى إثارة الدهشة والعجب"[2]. ومن هنا تتبين مركزية اليوتوبيا، إذ لا تتحقق الدهشة والعجب إلا من خلال خيال جامح، وعليه يكون السعي ايجابي على كلا المستويين سواء العلمي الميداني أو العلمي الأدبي. إذ "يرتبط العلم والتقدم الآلي ارتباطاً وثيقاً بفكرة تحقيق اليوتوبيا. فكلما راود الإنسان حلم تحقيق هذا الفردوس، كلما اتجه إلى تسخير الآلة لخدمة أغراضه"[3].

ويضع (حسين عيد) تصنيفين لليوتوبيا العلمية، وهي:

1- يوتوبيا علمية متفائلة: وهي اليوتوبيا التي ترتبط بالعلم والتقدم الآلي ارتباطاً وثيقاً، حيث تقدم صورة للعالم المثالي كما يتمناه البشر في المستقبل،

---

* العجائبي: حدوث أحداث، وبروز ظواهر غير طبيعية، مثل تكلم الحيوانات ونوم أهل الكهف لزمن طويل، والطيران في السماء أو المشي فوق الماء، وتنتهي هذه الأحداث بتفسير فوق طبيعي. للمزيد ينظر: شعيب حليفي، شعرية الرواية الفانتاستيكية، ط1، (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2009)، ص 61.

1 ينظر: جان غاتينو، أدب الخيال العلمي، تر: ميشيل خوري، ط1، (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1990)، ص 147.

2 كولن ولسون، المعقول واللامعقول في الأدب الحديث، تر: أنيس زكي حسن، ط4، (بيروت: دار الآداب، 1978)، ص 152، 153.

3 أحمد العشري، مسرح الخيال العلمي: الاغتراب التكنولوجي في مدينة بلا عقول، مجلة عالم الفكر، مج (25)، عد (1)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996، ص 96.

معتمداً في ذلك على الإمكانيات العلمية المتزايدة، ولهذا فأنها تقدم عالَماً متطوراً من الناحية التكنولوجية، ومثال ذلك رواية (العالم الطريف) لمؤلفها هكسلي.

2- يوتوبيا علمية متشائمة: وهي اليوتوبيا التي تفتح باب التنبؤ بمحاذير المستقبل، نتيجة الاعتماد الهائل على التقدم العلمي والتكنولوجي، كما وتعبر عن مخاوف هذا التقدم، ومثال ذلك رواية (1984) لمؤلفها جورج أورويل.[1].

أما الإنسان اليوتوبي، فقد أصبح هنا إنسان وحيد الدلالة إزاء عملية المستقبل التقاني الذي يشمل المجتمع[2]. إن هذه الدلالة هي دلالة أدبية أكثر من كونها دلالة علمية، وإن العودة إلى (الخيال العلمي) سنجد بأنه "يعالج بطريقة خيالية استجابة الإنسان لكل تقدم في العلوم والتكنولوجيا"[3].

إن الترابط بين حاجة الإنسان إلى اليوتوبيا عن طريق العلم جعلت من الأدب بؤرة يلتقي على جانبيها العلم والإنسان لأن "اليوتوبيات تهتم بالأفراد، ويهتم أدب الخيال العلمي بأسباب الراحة والمتعة"[4]. إذاً يوفر أدب الخيال العلمي هنا الغاية (النفعية) عبر النص، والبحث عن المسرات والمتع التي يسعى إلى تحقيقها.

كما يوضح (شعيب حليفي) التعالق بين اليوتوبيا والخيال العلمي، وذلك باشتراكهما في أنماط هي:

1- تناولهما الفردوس، حيث الحياة السعيدة دون مأزق أو أزمات.
2- تناولهما العالم الخارجي المغاير، نحو حياة أفضل من الحياة الراهنة.
3- تطرقهما إلى التحول في هذا العالم، والسعادة التي ستعم فيه.

---

1 حسين عيد، يوتوبيا عصر العلم، مجلة فصول، مج (6)، عد (1)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص 242.

2 ينظر: جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر: عادل العوا، ط1، (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 2001)، ص 86.

3 عصام بهي، الخيال العلمي في مسرح توفيق الحكيم، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999)، ص 10.

4 جون جريفيس، ثلاث رؤى للمستقبل: أدب الخيال العلمي الأمريكي والبريطاني والروسي السوفيتي، تر: رءوف وصفي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009)، ص 136.

4- تطرقهما إلى التحول التكنولوجي والاكتشافات، وكلها سُبل لإسعاد الإنسانية.[1].

من خلال ما تقدم يرى الباحث بأن اليوتوبيا العلمية أصبحت ليس ذات سعي، وإنما ذات نتيجة، وهذه النتيجة يمثلها أدب الخيال العلمي، وعليه إن الترابط هنا بين اليوتوبيا والعلم هو ترابط جذري كما يزعم (شاكر عبد الحميد) في "إن اليوتوبيا، يمكن النظر إليها هكذا، على إنها المهد الأول للخيال العلمي عامة"[2]. وبهذا الرأي يستدل الباحث على عدم موت اليوتوبيا، فهي تتلاقح مع كافة توجهات الإنسان، وتدخل كرغبة في ماضيه وحاضره ومستقبله.

---

1 شعيب حليفي، مصدر سابق، ص 75.

2 شاكر عبد الحميد، مصدر سابق، ص 285.

نقد عبد الله القصيمي
لليوتوبيا

صباح مفتن

العراق - جامعة بغداد -فلسفة

تمهيد

القصيمي هو عبد الله بن علي النجدي القصيمي، مُفكّر سعودي، وِلِدَ عام 1907 في قريةٍ صغيرةٍ أُسمها (خَب الحَلوة) في منطقة القصيم في (نجد).. ونشأ نشأة مريرة وفقيرة للغاية بعد أن انفصل أبواه عن بعضهما وهو في سِن الرابعة مِن عمره، وتركه أبوه مهاجراً بحثاً عن عمل، فَحُرِمَ مِن لذة العيش في كَنف أبيه وأُمّه، وعاش مع جدّهِ لأُمّه يعمل في سوق المواشي والزراعة حتّى سِن العاشرة مِن دونِ أجر، سوى سَد لُقمة العيش بعد أن امتصّ القحط الإنساني والطبيعي كل شيء في بلدته، ثُمّ هَرب بحثاً عن أبيه، وعند لقاءه به وجَدَهُ مُتطرّفاً في الدين بأُسلوب صارم ومتقشّف يحمل صورة المنطقة البدوية الديني التي تفتقر إلى أبسط جوانب التعليم، وقد أثّر ذلك بشكل كبير على القصيمي؛ إذ أنّ للنشأة والتربية دوراً هامّاً في تكوين أفكار الإنسان وشخصيته.

تعلّم القصيمي في مدارس دينية سلَفيّة وهابية: بدأها في مدرسة داخلية في (الشارقة) محل سكن أبيه، ثُمّ في العراق بمنطقة (الزبير) ثُمّ إلى (الهند)، وبعدها رجع إلى العراق في مدرسة (الأعظمية)، وأخيراً سافرَ إلى مصر ليلتحق بالجامع الأزهر عام 1927 الذي كان له صدى كبير في تعرّف شخصيته لدى الأوساط الدينية المتطرّفة مؤدّياً دوراً هامّاً فيما بعد بتغيير حياته الفكرية.

لقد شهد القصيمي لدى دخوله الأزهر قيام نزاعات دينية وسياسية بين الوهابيين وقيادة الأزهر بسبب الخلاف الحاد بين (السعودية) وبين (مصر) حول منصب (الخليفة) بعد إعلان قيام (الجمهورية التركية) وتخلّيها عن هذا المنصب، فضلاً عن اشتراك بعض شيوخ الأزهر مع المتصوّفة في كثير مِن الأُمور التي لا تروق للوهابية كتقديس الأموات وطلب الشفاعة منهم. ممّا دفع به إلى أن يقود معركة شرسة مع الأزهر دفاعاً عن الأُطروحة الوهابية ومؤسّسها (محمد بن عبد الوهاب)، الأمر الذي تسبّب في فصله بشكل رسمي مِن الأزهر. ثُمّ توجّه إلى نقد (الليبراليين) بعد توسّع المد العلماني في نهاية العشرينات وصولاً إلى بداية الثلاثينات ومحاولتهم التقرّب مِن الأحزاب الإسلامية، ممّا أفقده بعض التأييد لدى تلك الأحزاب لكنّه سرعان ما عاود إلى كسب الدولة السعودية عندما صوّر ثورتها الوهابية بأنها ثورة روحية لتحرير العقل فاقت كل الثورات في العالَم. ثُمّ وجّه نقده إلى المذهب الشيعي لاعتقادِهِ بأنّهم يشتركون مع المتصوّفة في كثير مِن الممارسات والشعائر الدينية، ليكون القصيمي بتلك المرحلة الأصولية مِن تفكيره قد عزّز اسمه بوصفه مجادلاً إسلامياً متطرّفاً مِن طراز رفيع، فقدّم نقداً أيديولوجياً عنيفاً لجميع المذاهب غير السلفيّة، فكان نقده نقداً داخلياً لا يخرج عن الدائرة الفقهية والعقائدية في الأدلّة والحجج.

شهد عام 1940 تحوّل القصيمي مِن النقد الفقهي والعقائدي إلى النقد الذاتي محاولاً الخروج مِن طُرق التفكير المتّبَعة لدى الأوساط السلَفيّة لِيُرَكِّز على أسباب تَخَلُّف العرب والمسلمين عن العالَم الأوربي، فكانت تلك المرحلة نقطة تَحَوّل فارِقة في حياته بانفصاله عن جميع الأوساط السلفيّة والوهابيّة، ورفضه جميع التصوّرات المطلقة، داعياً إلى الاحتكام للعقل في تفسير النصوص الدينية، كما حاول التقرّب في بعض أقواله مِن الفِكر العلماني الأوربي الحديث الداعي لفصل الدين عن الدولة. فأثارت أفكاره بتلك المرحلة جدلاً كبيراً لدى الأوساط الدينية والسياسية لشجاعتها في الطرح في ظل الأوضاع التقليدية السائدة بتلك الفترة؛ بتقديمه نقداً عنيفاً تميز بجلد الذات السلفيّة ونقداً أوسع في جلد الذات الإسلامية.

أمّا المرحلة الفكرية الأخيرة للقصيمي فبدأت بشكل مُرَكَّز في عام 1963؛ وتميّزت بنقد مُنفلت في جلد الذات العربية والإسلامية، بدعوته إلى هدم الموروث

الديني التقليدي وعَدّه نابع عن عجز الإنسان وضعفه. ويمكننا اعتبار هذه المرحلة الفكرية هي انتقال مِن العلمانية الليبرالية الحداثوية الداعية إلى فصل الدين عن الدولة إلى مرحلة تبدو قد تجاوز بها كلّ حدود، مرحلة تُعبِّر عن نبرة تمرّديّة شاملة ومحتجّة لتعلن انشقاقها وتحرّرها بشكل كامل مِن المُحرَّم والمُقدَّس. فعبّر عن علمانية طغى عليها التطرّف بشكل كامل ولَم تترك حيّزاً يمكنه التصالح مع الدين والقِيَم الإنسانية. وامتدت هذه المرحلة حتّى وفاته في 9 كانون الثاني/1996 في مستشفى (عين شمس) بالقاهرة.

لقد كان القصيمي أحد مفكري هذا العصر الذي دعا إلى هدم جميع اليوتوبيات التي تقول بالفكر الشامل والأمثل والتي من خلالها يكون مخرجاً من الآلام التي تعاني منها البشرية وإدخالها في عالم السعادة والرفاه: سواء كانت يوتوبيا دينية أو فلسفية أو أيديولوجية. وسنحاول هنا أن نبتعد عن اسلوب النقد لأفكار القصيمي وسنعتمد في بحثنا أسلوب العرض لأفكاره التي انتقد بها جميع أشكال اليوتوبيا بشكل نعتقد أنّه كان واضحاً وبسيطاً ومُختصراً، لكن هذا لا يعني أننا متوافقين كل الاتفاق مع أفكاره، وسنعطي فسحة واسعة للقارئ الكريم من أن يستطيع نقد هذه الافكار أو التوافق معها.

أولاً- نقد القصيمي لليوتوبيا الدينية

كانت أصول القصيمي الفكرية دينية سلفية حتى عام 1939، واتسمت هذه المرحلة براديكاليّة متشدّدة حاولت أن تُرَسِّخ مفاهيماً وأفكاراً عقائديةً قطعيةً، وتُؤسِّس رؤيةً دينية أيديولوجيةً جديدةً في المنطقة العربية والإسلامية تكون فيها (المملكة العربية السعودية) فَرَس الرهان وقارب النجاة الذي تتطلّع إليه الأمّة العربية والإسلامية؛ فقَدَّمَ في هذه المرحلة نقداً أيديولوجياً عنيفاً متمذهباً لـ (المتصوفة والشيعة) بأدوات فقهية كلامية مدافعاً فيه عن الأطروحة الوهابية. وفي بداية الأربعينات أخذت هذه الرؤية تُواجِه رفضاً في داخل القصيمي وفكره الذي كان خازناً لموروث كبير مِن علامات الاستفهام والتناقضات للمرحلة الفكرية الأولى مِن حياته، لتخرج مِن اللاشعور إلى أرض الواقع.

كانت الحركات السلفيّة حتّى مطلع الثلاثينات لا تمتلك أي تأثير في الحياة السياسية العامّة في (مصر)، فكان لها رغبة للتعاون مع أنظمة الحُكم القائمة التي تَخضع لسيطرة المستعمر؛ باستعدادهم التنازل للدولة عن حقّ السيادة الإسلامي في مجال القانون والشؤون الاجتماعية، وتقديمهم ضمانات بأن لا يكون هناك أي خطر مِن الرأي العام الإسلامي على الوضع الاستعماري، في مقابل استعداد الدولة لقبول أتباع السلفيّة في أجهزتها الإدارية. ففي تلك الأثناء حدثت عملية انفصال (السلَفيين) عن النظام التقليدي الذي جاؤوا مِنه وراحوا يهاجمون التقاليد ويفسّرون قِيَم الاستعمار إسلامياً، لكنّ الاستعمار فَشَل في دمج واستيعاب السلفيّة وأتباعها وغَلَق الباب أمام دخولهم إلى الوظائف العامّة في أجهزة الدولة وقطاع الخدمات بسبب تداعيات الأزمة الاقتصادية العالمية(*) وانعكاساتها على مصر، فردّ أصحاب السلفيّة المتضرّرون بتفسير جديد للمجتمع الاستعماري بوصفه بأنّه نظاماً لا إسلامياً، وتبنّيهم نموذجاً انعزالياً جديداً للأيديولوجية الإسلامية عُرف باسم (السلفيّة الجديدة)[1]؛ التي وجدت في تعبيرها التنظيمي لدى أتباعها إنّها عالَمٌ مصغَّرٌ للمجتمع الإسلامي النموذجي. ويمكن اعتبار (جمعية الإخوان المسلمين) مثالاً نموذجياً لها، والتي أصبحت بعد عام 1940 مِن أهَم عوامل التأثير في الحياة السياسية المصرية؛ إذ سَعَت إلى تكوين قاعدة شعبية جماهيرية وليست حركة فئوية نخبوية تضم كبار القوم فقط، وكان هدفها تحقيق بعض عناصر (اليوتوبيا الاجتماعية الكلاسيكية السلفيّة) مطعّمة ببعض التنازلات الروحية والمادّية للشعب المصري، وقد وَصَف (حسن البنّا)(*) مؤسّس الجمعية ومرشدها العام

---

* حدثت الأزمة الاقتصادية العالمية (الكساد العظيم) في الولايات المتحدة الأمريكية اثر انهيار سوق الأوراق المالية في عام 1929، وكان لها تأثيراً كبيراً في أوربا. لمزيد من التفاصيل؛ يراجع: حسين محمد نصار، الموسوعة العربية المُيسّرة، ص 2700.

1 يراجع: أحمد زغلول شلاطه، الحالة السلفيّة المعاصرة في مصر: تاريخ نشأة التيّارات السلفيّة في مصر، الباب الأوّل: السلفيّة في ثلاثينات القرن العشرين، دار مدبولي للنشر، القاهرة، ط1، 2010.، ص 17- 62.

* حسن البنّا (1906- 1949) هو حسن بن أحمد بن عبد الرحمن البنّا، ولدَ في (المحمودية مِن أعمال الإسكندرية) وقُتل في القاهرة، ومِن آثاره: {مذكّرات الدعوة والداعية- العقائد بين الإسلام واليوم- الإخوان المسلون تحت راية القرآن- الجهاد- المناجاة}. لمزيد من التفاصيل؛ يراجع: الزركلي، الأعلام، ج2، ص 197- 198.

بـأنّ حركتـه عالميـة وإصـلاحية شـاملة تَفهـم الإسـلام فهمـاً شـاملاً، وإنّهـا دعـوة سـلفيّة وطريقة سنّية وحقيقة صوفيّة وهيئة سياسية وجماعة رياضيّة ورابطة علميّة ثقافيّة وشركة اقتصاديّة وفكرة اجتماعيّة[1].

لقد كان لهذا النموذج السلَفي الجديد تأثيراً على القصيمي بظهور اغتراب فكري بينه وبين رفاقه السابقين؛ فكان يُريد نموذجاً دينياً معتدلاً[2]. فرفض ذلك التوجّه الذي تبنّته السلفيّة الجديدة في انفتاحها على التصوّف الإسلامي، وكان هذا الرفض حاضراً بقوّة في كتاباته بداية الأربعينات كما يبدو بعد أن وَصَف (حسن البنا) نهاية الثلاثينات بـأنّ حركتـه ربّانيّـة عالميّـة تـدعو إلى هجـر المادّيـة ومقاومتهـا والفـرار إلى الله والإيمـان بـه والاعتمـاد عليـه[3]، لـذلك راح القصيمي يُؤكّد على أنّـه لا بـدّ أن تشـوب الـروح الدينيـة نوعاً مِن المادّية، وفي الوقـت نفسه ظَلّ هجومه السابق للممارسات الصوفية مستمراً، وأخذ يدعو بعدها إلى إعطاء الأولوية المطلقة للتعليم وتحرير المرأة والارتفاع بالإنسان إلى مرتبة المنتصر على الطبيعة، والدعوة إلى التفاؤل غير المحدود بالتقدّم وربطها بالنتائج الثقافية الهدّامة للتعظيم الخاطئ للسلَف ومطالبته فَصْل الدين عن الدولة[4].

في عـام 1940 بـدا القصيمي مؤيّداً ومناصراً لأفكـار الحرّيـة والتحرّر والانفتـاح على الآخر بصورة أكثر مِن طُرُق التفكير المتَّبعة لدى جميع الحركات السلفيّة بما فيها السلَفيّة الجديدة، بعد أن كانت مؤلّفاته لا تخرج مِن دائرة النقاش الإسلامي الداخلي، وبَدَءَ مرحلة

---

1 يراجـع: عبـد الخـالق حسـن الشـريف، مـدخل إلى رسـائل الإمـام البنّـا.. دراسـة تأسيسـية، (دعوتنا)، تقديم: خالد فهمي وآخرون، بلا تاريخ، ص 3- 103. وقد عَرض حسن البنّا مضامين حركته هذه في رسالة المؤتمر الخامس للإخوان المسلمين بتاريخ 13 ذي الحجة 1357هـ- 1938م.

2 ذكر هذه المعلومات صديق القصيمي (إبراهيم عبد الرحمن) في حديث مع: (يورغن فازلا، بتاريخ 27 آذار/1995)، نقلا عن يورغن فازلا، القصيمي بين الأصولية والانشقاق، ترجمة: محمود كبيبو، دار الكنوز الأدبية، بيروت- لبنان، ط1، 2001، ص 66-67.

3 يراجع: عبد الخالق حسن الشريف، مدخل إلى رسائل الإمام البنّا، (طَور جديد في دعوة الإخوان المسلمين)، ص 144- 156.

4 ينظـر: القصـيمي، كيـف ذُلّ المسـلمون، مطبعـة أنصـار السُـنّة المحمّديـة، القـاهرة، ط1، 1940، الصـفحات: 3، 6، 15، 22، 47، 73، 92، 113، نقـلاً عـن: يـورغن فـازلا، القصيمي بين الأصولية والانشقاق، ص 69- 70.

جديدة رَكَّز فيها على الواقع المرير الذي تعيشه الأمّة الإسلامية والعربية مِن تفاوت واضح بينها وبين العالَم الأوربي مِن النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بعد أن تَقلّبت أفكاره وأتعبته كثيراً وألهبت رأسه ليخرجها أفكاراً نقديةً مُلِحّةً للذات العربية والإسلامية[1].

بهذه الانتقالة الأُولى؛ بدا القصيمي قريباً مِن الأفكار التحرّريّة العلمانيّة عندما رأى أنّ الأُمم وشعوبها إذا أرادت أن تَنجَح وتتطوّر فعليها أن تَجْمَع بين الأفكار الدينية وبين الأفكار العلميّة بوقت واحد ولكن بصورة مستقلّة لإحداهما عن الأخرى اذ يقول: "إنّ الأمم والشعوب المتطوّرة لَم تَصِل إلى ما وَصَلَت إليه مِن قِمَّة نجاحها وذروته إلاّ بعد أن قامت بعزل المفاهيم الدينية عن حياتها الاجتماعية والفردية وحَصَرَتْه في بعض الحفلات الرسمية والأعياد القومية وبعض المظاهر الشعبية..."[2].

حاول القصيمي أن يَقِف على الأسباب التي أدّت إلى تخلّف المسلمين وطالَب بتحرير الفرد مِن كلّ اليوتوبيات والتصوّرات الدينية المطلقة التي برأيه تُعيق إبداعه وتطوّره بما فيها الأفكار التي تتبنّاها السلفيّة الوهابيّة، معتبراً أنّ التفوّق في مجالات الحياة بأكملها لَم يكن بسبب الإيمان بالمعتقدات والأخلاق الدينية والروحية، وإنّما بتحريك الأفكار والقوى الذاتية الفردية. وذهب القصيمي أبعد مِن ذلك بوصفه طبيعة الإنسان المتديّن بأنّها فاترة الحركة التي تُولِد الإبداع، ثمّ يؤكّد أنّ السبب ليس في الدين وإنّما في النفس البشرية التي لا تستطيع أن تُوازِن بين روح الدين وروح الحياة: "لا أجد مفرّاً مِن أنْ أُذَكِّر هؤلاء الإخوان؛ أنّ الروح الدينية كثيراً ما تكون سلبيّة تِجاه الحياة، وعطلاً في أصحابها إنْ لَم تُشايعها روح متوثّبة مِن المادّية الواقعيّة الصارمة ومِن التربية العالية، وفي الحق أنّهم قليلون جدّا– إن لَم يكونوا غير موجودين– أولئك الذين استطاعوا أن يجمعوا بين التديّن وبين الإبداع في الحياة والنهوض بها.... وسيكون عملنا هوَ محاولة التوفيق"[3].

ظَلَّ القصيمي ناقداً مستمراً لبعض المواقف التي تبنّاها وهاجمها مُسْبَقاً في مرحلته السلَفيّة الأولى؛ كنقده للمتصوّفة والشيعة، وطوّر نقده لِيَعم الثقافة الإسلامية

1 يراجع: عبد الله القصيمي، كيف ذلّ المسلمون، ص 5–12.
2 القصيمي، كيف ذلّ المسلمون، ص 15– 17، بتصرّف.
3 القصيمي، هذي هي الأغلال، منشورات الجمل، كولونيا– بغداد، ط2، 2006، ص 18 –19.

برمّتها خلال الألف سَنَة الماضية التي عَدَّها سبباً في انحطاط العالَم الإسلامي لِتَبنّي علماؤها خطاباً أوهموا به الناس وأوصلوهم إلى حالة العجز والضلال والانحطاط والركود؛ بوضْعِهم حدوداً يعتبرون تخطّيها غير ممكن؛ بقولهم أنّ الإنسان خُلِق للتدليل بجهله الطبيعي الذي لا يمكنه التخلّص مِنه، وأنّ العقول مهما فكّرت وحاولت الإقدام في مجالها كلّما ازدادت حيرةً وضلالاً وعجزاً عن المعرفة، ومِن الخير لها أن لا تتقدَّم وتبقى بمكانها حتّى لا تضِلّ، وأنّ الحقيقة أُغلوطة مِن أغاليط الفكر، والذي يبحث عنها لَم يظفر بها، لأنّ عرفان الحقيقة هو خارج نطاق الطاقة البشرية، فليس بإمكان البشرية إدراكها لو اجتمعوا، فليقْنَعوا إذن بالجهل الذي هُم فيه ولِيَدَعوا تَطَلُّب المحال وما لا يُنال، وبذلك التعليل يعتقد القصيمي أنّ علماء الأمّة قد جعلوا شعوبهم تسير نحو التخلّف والاعتقاد بأنّ الإنسان بطبيعته مُنحط وعاجز ولئيم، حتّى تَعَلَّقَ العالَم الإسلامي بِركابِهم وجرّوه إلى حيث لا يدري أين هو ذاهب، فأصابته القروح والجروح والأحوال المُذهلة، فعجَزَ إلى اليوم أن يستفيق ويشعر بما هو فيه مِن آلام جرّاء كلامهم الذي سار مسار الأمثال وأصبح الناس يُشَكِّكون بكفايتهم الذاتية وبالكفايات الإنسانية، لذلك فأنّ أبشع صورة للأُمّة الفاشلة النكراء هُم هؤلاء الخطباء الذين يكذبون على الناس كلّ جُمعَة بالابتهالات الذليلة ويدعون بالعذاب للآخرين، لكنّ الله لن يَصنع ذلك أبداً ولو اتَّبَع الحق أهواءهم لفَسَدَت السموات والأرض وانّ الله لا يُغيّر ما بقوم حتّى يُغيّروا ما بأنفسهم، فانّ هؤلاء سلكوا طريقاً مغايراً لتبديد قِواهُم الذاتية والنفسية واستغلّوها بالسباب والدعاء والاتّهام وسائر ألوان الكلام، فوجدوا في ذلك أعظم راحة تُخلّصهم مِن القوى المتولّدة مِن احتراق الانفعالات والعواطف[1]، ولكنّنا إذا رجعنا إلى طبيعة الإنسان فنراه محبّاً

1 يراجع: القصيمي، هذي هي الأغلال، (الإيمان به أوّل)، ص 27–39. عرض القصيمي منتقداً بعضاً مِن أقوال (الزمخشري وابن أبي الحديد المعتزلي والشيخ الآمدي المتفلسف والرازي المفسّر)، وعزّز انتقاده بالآيات القرآنية وكلاماً مِن (الإنجيل) وبعض الأحاديث النبويّة التي تَحِث على العمل والمعرفة والحركة التي تُوَلِّد الإبداع كقوله تعالى: (إن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ) محمّد/7، و: (إنّ الله يعين عبدا يعين نفسه) كما جاء في الإنجيل، وحديث الرسول مُحمّد صلى الله عليه وآله نقلاً عن الحديث القدسي: (ولا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبه فإذا أحببته كنت سَمْعَه الذي يَسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها).

للنجاح وعاشقاً للكمال ولديه الاستعداد لذلك، لأنّ كلّ الوجود سائر في طريقه سيراً آلياً طبيعياً ليحيا حياةً صحيحةً، وما مِن شيء ينحرف عن هذا المسار إلاّ بسبب طارئ يُعيقُه، وانّ الإنسان هوَ أُوْلى هذه الموجودات بالكمال والحياة القويّة لأنّه أرقاها، فلماذا إذن لا يبلغ هدفه ما دام له استعداد لبلوغه؟[1].

شَبَّه القصيمي الشعوب العربية والإسلامية مِن خلال تلك الاعتقادات بالأطفال والشعوب البدائية التي تستسلم للظواهر الطبيعية وتخافها، بسبب عدم إيمانها بقوّتها البشرية فأصابها الفقر والمرض والجهل، واعتبر أنّ ضعف المسلمين يعود إلى ذلك الخطأ الاعتقادي الذي تنتمي إليه الثقافة الإسلامية منذ ألف عام؛ الذي ينكر على الإنسان جميع القوى المادّيّة والروحيّة، معتبرين أنّ الله لا يمكن وَصْفه بالكمال إلاّ عندما نؤمن بأنّ الإنسان بكل إمكانياته هو إنسان ناقص وضعيف وذو مقدرة بسيطة[2].

يرى القصيمي أنّ إيمان الإنسان بهذا التصوّر هو اعتقادٌ منه بأنّه يرضي الله كل الرضا، وانّ خلافةُ سيغضِب الله؛ لأنّ الله لَم يشأ أن يتساوى معه عباده في كلّ شيء، لذلك حدّد الإنسان نفسه وقواه العقلية بحدود صارمة لا يستطيع تخطّيها. ثُمّ أنّ البرهان العقلي يقتضي بأن لا يكون المخلوق الحادث مِثْل القديم الأزلي في كلّ الأمور، وإلاّ فلا فَرْق بين القِدَم وبين الحدوث، ولا كان هناك عابداً ومعبوداً، وبالتالي وحسب رأي القصيمي فقد أصبحوا يعتقدون تماماً أنّ الإنسان لا يعدو أن يكون شيئاً تافهاً حقيراً لا يرجو مِنه خيراً وعلماً وقوّة، وصاروا كلّما سمعوا بتغلّب الإنسان على المشكلات الاجتماعية والاقتصاديّة والنفسيّة والخلقيّة والأدبيّة التي تفضي إلى القضاء على الشقاء الإنساني؛ يشمئزّون مِنه ومِن قائلِيه ويتّهمونهم بفساد العقول والاعتقاد بالزندقة والإلحاد ومساواة الله في عَمَله[3].

اعتبر القصيمي أنّ الانتظار والحلول الجاهزة التي يتشبّث بها المسلمون هي حلولاً سلبيةً، لذا فعلَيهم أن يستفيدوا مِن التراث العلمي للبشرية وأن يعرفوا أنّ لا

---

1 ينظر: القصيمي: هذي هي الأغلال، ص 36-37.

2 ينظر: القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 39.

3 ينظر: القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 39-40.

وجود لِمعرفة ضارّة ولا لِجهل نافع، وأنّ كلّ الشرور مصدرها الجَهل وكلّ الخير مصدره المعرفة[1]، وندّد بأقوال علماء الدين الذين راحوا يدعون بعد صلاتهم بمقاطعة (أوربا) والبراءة مِنها ودَعَوا الله أن يُخَلِّص العالَمَ والإنسانية مِن هذا العِلم وأهله زاعمين أنّه هو مَن شَبَّ الحروب بتقديمه الوقود، وختموا دعائهم بمطالبة المسلمين بالرجوع إلى الدِين ونَبْذ سواه[2]. فطالب القصيمي بتحسين التعليم ونشر المعارف العلمية في الدول العربية والإسلامية وتحديثها[3].

عَدَّ القصيمي الإنسان مشروعاً للتطوّر لا رجعة فيه[4]، مؤمناً بما قاله عن قناعات لم يتردّد في طرحها أبداً على الأقل في تلك المرحلة من حياته الفكرية، فتحدث عن نشأة وتطوّر العالَم بشكل يبدو أقرب إلى أقوال العلماء الأوربيين القائلة بـ (نظرية الانبثاق): من أنّ العالَمَ لَمْ يَزَل في طريق التطوّر متنقّلاً من طَوْر إلى طَوْر أفضل بطريقة منظّمة دائبة وبدون توقّف ولا تراجع في الاستعداد إلى الوراء[5]. ويمكننا أن نعتبر القصيمي في هذا الطرح كان أكثر انفتاحاً من رجال الدين الآخرين بتلك الفترة لإيمانه بـ (نظرية الانبثاق) المناقضة لـ (نظرية الخَلْق) التي تقول بها أغلب الأديان.

بعد أن يتّهم القصيمي قادة الفكر الإسلامي بأنّهم قد أوهموا الناس بأنّ السعادة والخلاص وطريق التقدّم والتطوّر البشري هو بالرجوع إلى الأوّلين وأنّ الشر في الآخرين؛ حاول أن يُشخّص سبب هذه الاعتقادات بإحالتها إلى العامل

1 ينظر: القصيمي: هذي هي الأغلال، ص 89-90.
2 القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 92.
3 يراجع: القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 49-67، و، ص 88 -93.
4 يراجع: القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 57-67.
5 يراجع: هنترميد، الفلسفة.. أنواعها ومشكلاتها، (الفصل الخامس- أصل الحياة ومجراها) ترجمة: فؤاد زكريا، مكتبة مصر، القاهرة، ط3، 1969، ص 115-121. حيث يعرض لنا هنترميد ثلاث نظريات عن أصل الحياة هي: 1- نظرية الخَلْق، التي تقول أنّ الحياة خُلِقت عمداً في صورة ما بفضل قوّة فاعلية متداخلة. 2- نظرية النقل، القائلة أنّ الحياة قد أتت من الفتات للمادّة الموجودة بين الكواكب. 3- نظرية الانبثاق، التي تقول أنّ المادة العضوية ظهرت من المادة غير العضوية بوسائل طبيعية محضة نتيجة تجمّع عفوي لظروف طبيعية.

السيكولوجي الديني الذي تمسّك به المسلمون: "أنّها إحدى الفِكَر الباقية من عهد الطفولة العقلية الإنسانية، ولا تزال الفكرة برمّتها مستولية على تصرّف الأطفال وعلى حياتهم ومشاعرهم واتّجاههم العام، فإنّهم يرون أنّ مَنْ هُم أقدم منهم سنّاً أكبر منهم عقلاً وأضخم اقتداراً، لهذا فإنّهم يجهدون على محاولة تقليدهم والاقتداء بهم من غير تفكير أو تردّد، وهم مخلصون في هذا التقليد، بل لعلّهم يرون ويعتقدون أنّ الكبار من الآباء والأجداد والأقارب وغيرهم يستطيعون أن يصنعوا كل ما يريدون وأنّ قِواهُم غير محدودة، ومن مظاهر ذلك ودلائله أنّهم يطلبون منهم كل ما يخطر لهم على بال دون التفكير في كون المطلوب يدخل تحت القدرة البشرية أم لا، وقد يريد الطفل من أبَوَيه وغيرهما أن يحظروا له القمر وأن يضيفوا الشمس إلى لُعَبِه الخشبيّة"[1].

يناقش القصيمي هذه الفكرة الطفولية وكيفيّة نشوئها وما هو مصادرها؛ ويعتقد أنّ الأطفال حينما جاءوا إلى الدنيا وجدوا آباءهم والذين أكبر منهم سنّاً هم من يستطيع القيام بأمورهم ويصنع لهم ويتصرّف في أملاكهم تصرّفاً مطلقاً ويعطيهم كل حاجاتهم وكل ما يهبهم البقاء، لذلك فقد نشأت لديهم هذه الفكرة واعتقدوا أنّهم مخصوصون بالقدرة والكمال دونهم، وبالتالي يرى القصيمي أنّهم راحوا إذا طلب منهم أمراً يقدّمون الاعتذار بقولهم أنّهم صغارٌ لا يفعلون وإنّما يفعل الكبير من أجلهم[2].

يرى القصيمي أنّ هذا الاعتقاد الطفولي التقليدي قد مَنَحَ أسلافهم صفاتٍ إلهية وأصبح أمراً بديهياً ومسيطراً على جميع فئات المجتمع، فجعل كلّ الزعماء والسياسيين والملوك يستمدّون الشرعية ويقتدون بشخصيات الماضي حتى أصبحوا عبيداً لهم، حتى العلماء والفلاسفة والفقهاء فقد رأوا أنّ جميع نشاطهم الثقافي يُقاس إلى ما كتبه الأسبقون دون أن يُفكّروا بصورة مستقلّة، فنتج عن ذلك التقليد: كثرة العمل وقلّة الإنتاج، ونشاط الحركة التأليفيّة وكثرة العلماء مع ركود الحرّية الفكرية، فلم يأتوا بشيء جديد، ونادراً ما نرى في مكتبات العالم الإسلامي رغم اتّساعها كتاباً لا تسيطر عليه روح التقليد ومحاكاة الماضي، والتعليق عليها وتفسيرها، وهكذا لقد

---

1 القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 519، بتصرّف.

2 ينظر: القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 320- 323.

قضى التقليد على كل أشكال الفكر النقدي وجعل المسلمين يقبلون بلا تحفّظ كل ما يمكن تبريره استناداً إلى الأوائل[1].

يعتقد القصيمي أنّ التقليد الخالي من النقد هو أكبر عائق لطريق التقدّم في الشرق الأوسط، موسّعاً هجومه ليشمل التعاليم الاجتماعية الكلاسيكية للسلفيّة– فضلاً على الأفكار الصوفية والشيعية-. ويمكننا القول من هنا قد بدأت قطيعته التامّة مع كل ما يمت له بصلة مع السلفيين. وسنعرض نصّاً للقصيمي ونظلّل بعض الجمل التي نعتقد أنّها موجّهة لاتّهام الجماعات الدينية السلفيّة: "أنّ العاقل لتأخذه الحيرة البالغة حين ينظر في هذه الكتب المُسِنّة التي تخرجها المطابع تباعاً ليلتهمها القرّاء بشره ولذّة، فيرى ما تحمل من جهالات بل من جنون وخَبّل وكُفر، **ثمّ رأى كيف يُقبِل عليها ويقبَلها قوم قيل إنّهم عقلاء، وقيل إنّهم مؤمنون، وقيل إنّهم خيّرون، بدون أن يجدوا فرصة للشك فيها أو نقدها والاعتراض عليها**، بل بدون أن يتركوا لغيرهم أن ينقد أو يعترّض أو يشك، وقد تخف أو تتلاشى هذه الحيرة التي تأخذ بالعاقل إذا علم أنّ سبب هذا الاستسلام الفظيع لهذه الكتب ولكاتبيها يرجع إلى هذه **العقيدة القائمة على اعتقاد الأوائل من نسل الشموس ومن حفدة الآلهة المبرّئين من الخطأ** ومن الجهل ومن الضلال والخبث وإرادة السوء ومن الضعف والعجز، ولو أنّ شيئاً من الشك نفذ إلى هذا الاعتقاد وأصاب حرَمه المحرّم بشيء من الخروق لكان من المحقّق ألاّ يجد هؤلاء المضلّلون لهم أتباعاً ورعايا يسيرون خلفهم وبين أيديهم كالقطعان المذعورة"[2].

مِن خلال نصِّ القصيمي السابق يبدو واضحاً لنا نقده للسلَفيين بما فيهم السلَفيّة الكلاسيكية الجديدة المتمثلة بالإخوان المسلمين، ويضيف القصيمي أيضاً؛

1 يراجع: القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 323- 328. إذ يتعجّب القصيمي مستهزئاً من أنّ اكبر جامعة إسلامية- ويقصد بها الأزهر- قد بلغت من العمر أكثر من ما بلغه نوح (ع) ولم تؤلّف كتاباً واحداً من نوع العلوم التي تدرّسها، وحتى الكتب التي تدرّسها هي استعارة خارجية لمؤلِّفين ليسوا عرباً لا في ألسنتهم ولا أفكارهم ولا أذواقهم. وهنا من الملاحظ أنّ القصيمي يناقض نفسه وأقواله التي حاول بها إرجاع التخلّف العربي الإسلامي إلى أديان ودول الشرق ثم يأتي هنا ويقول أنّ الكتب المعتمدة في التدريس هي لمؤلفين ليسوا عرباً.

2 القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 329.

أنّ الاعتقاد بالسلَف وتقديسهم لدرجة التقليد الأعمى لا ينفع معه الإصلاح والموعظة، وسيجد المصلحون عناءً وإرهاقاً في محاولتهم هدم ما شيّده الجهل الأوّل؛ لأنّ هؤلاء يرون الكمال في أولئك القدامى، فمن المستحيل أن يجمعوا بين الكفر بأباطيلهم وبين اعتقاد الكمال المطلق فيهم، وأنّ السبيل الوحيد لإخراج هذه الجماعات ممّا هي فيه؛ أن تتعلّم الكفر بهؤلاء والشك فيهم وإساءة الظن بهم وبعلمهم وأنّهم أبعد عن الكمال من المعاصرين ومن المتأخّرين، وأن تثق بنفسها وبعقلها واستعدادها لذلك في مجال الإبداع والابتكار[1]: "إنّي لأنظر إلى هذا الميراث الثقيل الباهظ الملقى في طريق المسلمين، وإلى هذه الأسفار التي تُرَوِّع أعدادها ويعجز تعدادها؛ فافزع وتذهب بيّ الأفكار في كلّ وجه، ثم تؤوب بي مجتمعة على أنّه لا خلاص إلاّ إذا استطعنا أن نكفر بهذا الميراث وننزله عن هذه العروش السماوية التي صنعناها لهم وأجلسناهم عليها على حساب قوانا العقلية والدينية، ثمّ رحنا نُسبِّح بحمدهم ونقدّسهم وننزّههم عن كل ما يخطر بالبال من إثم أو نقص أو ضعف! فهل من سبيل إلى هذا؟ على أنّه لا سبيل سواه"[2]. ويعتبر القصيمي أنّ في مقابل هذا الاعتقاد التقليدي الأعمى هناك من ينظر إلى أنّ التقدّم هو القناعة بأنّ المستقبل دائماً أفضل من الماضي، ولا يبدون سوى قدر قليل من الاحترام للمنقول من القديم، لهذا بلغت الأمم العظيمة ما بلغت من تطوّر[3].

---

1 ينظر: القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 329.

2 القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 330.

3 يراجع: القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 331– 335. حيث يذكر القصيمي أنّ (ألمانيا وانجلترا وأمريكا) لو أنّها قد آمَنَت بأنّه ليس في الإمكان أبدع ممّا كان في السابق؛ لَمَا أمكنها أن تصل إلى التجديد في أسلحتها وقواها وعلومها وفنونها وأساليبها. ويستدل بإسقاط بريطانيا لـ (تشرشل) الذي أعطاها النصر، لإيمانهم بأنّ من سيخلفه سيأتي بأفضل وأعظم منه، ولو أنّ رجلاً مثل تشرشل كان لنا يا معشر المؤمنين وأعطانا هذا الذي أعطى أمّته؛ لكان من المستيقن أن نعد من الجنون والخيانة والكفر بالله أن نبعده من الحكم والقيادة، ولكان أيضاً عبادته حتى بعد وفاته، عبادةً تفوق عبادتنا لكلّ الأموات المسلمين– وهنا يعطي القصيمي إشارة إلى تقديس الشيعة للأموات– ممّن عُبِدوا مجّاناً، لأنّهم لم يصنعوا شيئاً يستحقّون عليه هذه العبادة من الملايين العاكفين على الأضرحة والذكريات والأسماء، وهذا هو من أفكار المتأخّرين العاجزين عن مباراة التقدّم ومساواته، والويل لمن قَعَد والناس حوله قيام.

يصل القصيمي من خلال ما تقدّم إلى أنّ المتدينين أفراداً وشعوباً وأُمَماً إذا شغلوا أنفسهم بآمال الآخرة؛ فأنّهم بذلك قد عجزوا عن إيجاد الحياة بكل تفاصيلها ولم يصنعوا لهم في الدنيا أملاً عظيماً، فيأتوا عاجزين عن اللحاق بالآخرين الّذين صنعوا الأمل ثم أعطوه كل نشاطهم وإبداعهم ليصبحوا السيد الغالب[1].

حاول القصيمي أن يطرح أمثلة تبدو أنّها تُعَبّر بوضوح- لدى الجماعات الدينية- عن إلحاد قائليها، ليبيّن أنّ المشكلة الرئيسية تكمن في التوفيق بين التديّن وبين النجاح الدنيوي[2]. إذ أنّ روح الجماعات الدينية بل لنقل روح الجماهير بشكل عام مكوّنة من الانفعالات البدائية ومكرّسة بواسطة العقائد الإيمانية القويّة، وهي أبعد ما تكون عن التفكير العقلاني والمنطقي[3]. فيذكر لنا القصيمي قول الفيلسوف

---

1 يراجع، القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 28-31، 341-344. يذكر القصيمي أنّ على المسلمين أنّ يعرفوا أنّ الأخلاق الدينية لا دخل لها في التفوّق والإبداع والتطوّر، إنّما الأُسُس المادّية والاقتصادية هي التي تصل الأمم والشعوب إلى التقدّم الجبّار، فالانتصارات التي حقّقتها مثلاً دول اليابان وألمانيا في بداية الحرب العالمية الثانية بسبب ما امتلكته من أسلحة متطوّرة وتفوّق مادّي هي نفس العوامل التي جاءت بهزيمتها في وقت لاحق، ولا دخل هنا للعامل الديني، وكذلك روسيا عندما انتصرت في الحرب كانت غير متديّنة، وأوربا التي لَم تتمكّن من الوصول إلى سيطرتها على العالَم إلاّ بعد أن تحرّرت من الدين. ويقارن القصيمي بين دولتين هما (اليابان والصين) ليدعم حججه أكثر؛ معتبراً أنّ الديانة (الشنتويّة) السائدة في اليابان هي ديانة بلا طقوس وواجبات ونصوص دينية تُصَوِّر الحياة بعد الموت، إنّما تقوم على تمجيد القوّة الماديّة والأشكال الخارجية لتجلّي الوجود وجماله، لهذا جاءت اليابان ناجحة مُهابة، أمّا الديانة (الكونفوشيوسية) السائدة في الصين، التي تُعَلِّق الآمال على الأشياء الغيبية وتدعو إلى تقليد الأسلاف؛ فتَعَلُّق الصينيون بها جعلت منهم دولة فقيرة متخلّفة. وبذلك يعتقد القصيمي أنّ الأمم والشعوب التي تُعَلِّق آمالها على (المحسوس المرئي والمادي) تكون متفوّقة على الشعوب التي تُعَلِّق آمالها على (العيني الآخروي)، لهذا بلغت حضارات الإغريق والرومان والمصريون القدماء وغيرهم؛ أعلى المنازل وأرفعها في قِيَم الجمال المعبّرة عن تمجيد الظواهر الطبيعية.

2 ينظر: القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 341-342. حيث يذكر القصيمي أنّ مفكّري الغرب لم يَصِلوا إلى ما وَصَلوا إليه إلاّ بعد أن أعتقوا أنفسهم من رقّ الإيمان بالله والآخرة. ثم يذكر انّه بريء من كل إلحاد وزيغ وليس عرضه لهذه الأقوال من أجل الإيمان بها، ولكن من أجل الاعتبار وطلب الفائدة.

3 ينظر: جوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة العربية، بيروت- لبنان، ط1، 1991، ص 18.

وعالم الاجتماع الفرنسي (جوستاف لوبون)(*): أنّ الإيمان بالله وحده كان نكبة على البشر. لأنّه على زعمه قد وقّف الحضارة عن التقدّم والسير إلى الأمام، ولم تستطع الحضارة البشرية أن تخطو خطواتها القويّة إلاّ في عهود الوثنيّة وعبادة الأصنام. ويعتقد القصيمي أنّ عهود الوثنيّة والأصنام هي تلك العهود التي سادت فيها عبادة الطبيعة ومجاليها الجميلة، كالذي صنعه اليونان والرومان والمصريون القدامى، وأنّ عهود التوحيد والإيمان هي التي أُعلِنَ فيها الدعوة إلى عبادة الله وحده والعمل والتأمّل للآخرة دون الدنيا، كعهود أنبياء بني إسرائيل وأسباطهم ووجود الكنيسة في القرون الوسطى بالنسبة إلى المسيحيين وعهود الغزالي والشعراني وشيوخ الطريق بالنسبة للمسلمين، التي لم تستطع أن تصنع أي شيء[1].

يعتقد القصيمي أنّ الناجحين في التجارة والصناعة والعلوم والجوانب الإنسانية الأخرى هم دائماً من غير الأتقياء والوارعين، لأنّ المنافسة لا يقدر عليها إلاّ أولئك الذين تركوا الأوامر الدينية وراءهم، حتى أنّنا لو تلمّسنا تاريخياً لأولئك الأفذاذ القلائل واللامعين الأوائل في سماء الشعر والأدب الخالد، والذين قاموا بنظريّات علميّة خالدة، والذين جاءوا بفلسفات ذات شأن معترف به أمثال: (ابن الرومي 833-896. والجاحظ 776-868. والمتنبي 915-955. وابن سينا 980-1037. والرازي 865- 925. والفارابي 870- 950)؛ لوجدناهم من الذين وُصِفوا بالتمرّد والانحلال والميوعة الدينية والتناقض[2]. ولا نزال نرى أنّ القائمين بشؤون الدولة

---

* جوستاف لوبون (1841-1931) عالم نفس واجتماع وفيلسوف وطبيب فرنسي، وهو أشهر فلاسفة الغرب الذين أنصفوا حضارة العرب القديمة وأشاد بفضلها على الحضارة الأوربية. أهم كتبه: (روح الجماعات- السنن النفسية لتطوّر العالم- فلسفة التاريخ - الآراء والمعتقدات- روح الاشتراكية - حضارة العرب- سايكولوجية الجماهير). لمزيد من التفاصيل؛ يراجع: حسين محمد نصار، الموسوعة العربية الميسّرة، ص 2885- 2886. ولمزيد من التفاصيل حول فكر (لوبون) ومواقفه التي أنصف بها الحضارة العربية والإسلامية وفضْلَها على الغرب؛ يراجع: شوقي أبو خليل، جوستاف لوبون في الميزان، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ط1، 1990.

1 يراجع: جوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ترجمة: عادل زعيتر، المطبعة العصرية، مصر، ط2، 1946. ويراجع أيضاً: القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 342- 345.

2 ينظر: القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 345.

كالوزارة والسفارة وغيرها هم جماعات من غير المتديّنين، حتى أُمَمُنا المشهورة بالتديّن نجدها تعترف بذلك وتوكل أمورها الرسمية ذات الشأن المهم لغير المتديّنين لِعِلْمِها بالتجربة أنّ هذه الشؤون لا تصلح إلاّ لهؤلاء[1].

يعد القصيمي العقائد والأديان وطقوسها هي تعبير عن حاجة نفسية سيكولوجية. فهي عمليّة شعورية واحتياجات لتعبير الإنسان وإسقاطها خارج ذاته[2]، وحتّى مهنة الكتابة وجميع الفنون الأخرى فهي ليست إلاّ استعراضاً للذات أو فرار منها، فليس فيها تضحية أو محبّة[3]. ويسمّيها القصيمي (استجابة نفسية ذاتية) تعبّر عن حاجاته ورغباته الفاعلة في أعماقه[4]؛ إنّه يعبّر وينشد ويهتف ليفرغ شحناته النفسية الانفعالية، وإذا لم يجد الآلهة التي يهتف لها وينشدها؛ يذهب يفترض له آلهةً ليوّجّه إليها هتافه[5]. وبالتالي فجميع الاعتقادات والفنون هي حسب ما يرى محاكاة الذات مع الذات: "إنّ المؤمنين محتاجين إلى أن يجرّبوا يصلّوا.. إنّهم لا يفعلون ذلك لأنّهم مؤمنون بما يفعلون.. إنّهم يصنعون الصلاة كما يصنعون الخطيئة والغواية والألم.. إنّهم لا يفعلون ذلك طاعةً وإيماناً وكفراً.. إنّهم يفعلونه تعبيراً عن الذات.. إنّهم كالذين يبكون ويشكون ويصرخون ويشتمون.. إنّهم لا يعنون شيئاً.. إنّ الحياة هي دائماً فرار.. هي دائماً تعبير لا يعني شيئاً سوى نفس التعبير"[6].

---

1 ينظر: القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 346-347. يعتبر القصيمي أنّ المتديّنين يفقدون الميزان الفكري الذي يوزن الأمور لأنّهم من الناحية النفسية طيّبون خيّرون فاقدين لكل مناعة عقلية، ويوقعون في حبائل المشعوذين والمضلّلين، وأنّ عزلهم للعقل جعلهم عاجزين عن تحكيمه في معرفة الحق من الباطل والصادق من الكاذب، لهذا فهم لا يصلحون للقيام بالمهام الرئيسية الرسمية المهمّة من وجهة نظر القصيمي الذي يستدل بقول الخليفة عمر بن الخطاب (رض): (لوددت أنّي وجدت رجلاً تقيّا قويّاً مسلماً استعمله) وكذلك: (اشكوا إلى الله جلد الفاجر وعجز الورِع).

2 ينظر: القصيمي، أيّها العقل من رآك، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت- لبنان، ط1، 2002، ص 293-294.

3 ينظر: القصيمي، صحراء بلا أبعاد، دار الانتشار العربي، بيروت- لبنان، ط2، 2003، ص 71.

4 ينظر: القصيمي، أيّها العقل من رآك، ص 307.

5 القصيمي، أيّها العقل من رآك، ص 308.

6 القصيمي، أيّها العقل من رآك، ص 311-312.

يذهب القصيمي في موضع آخر ليصف العبادات ومناشدة الإله بأنّها مثل البكاء والانفعالات الأخرى وليست محاكاةً للإله وحواراً معه: "حتّى الصلاة ومناشدة الإله إنّها ليست إلاّ تصويتاً، أي ليست إلاّ تفريغاً للانفعالات وللشحنات النفسية والذاتية.. إنّها ليست تكليماً للإله ولا حواراً أو تفاهماً وتخاطباً معه، بل ليست إسماعاً له ولا تأمّلاً فيه بل ولا خداعاً أو تدليلاً لكبريائه أو لضميره... إنّهما استفراغاً للذات مثل الأنين والبكاء والحقد وشتم الأعداء... نعم أنّ المصلّي المنادي للإله بكلّ التضرّع والصدق لا يساوي في جميع التفاسير الدينية والنفسية والأخلاقية أكثر من الباكي أو الشاتم..."[1]. وبالتالي يعتقد القصيمي أنّ الإنسان عندما يذهب إلى المعبد ويهتف بالدعاء إلى الآلهة ويؤدّي الشعائر الدينية، أو عندما يذهب إلى الملهى للرقص والضجيج؛ فإنّه بذلك يفرغ حالته النفسية بصور مختلفة من التعبير، فالذي يترك الصلاة والعبادة للآلهة يحتاج إلى تفريغ شحناته في مكان آخر، فتراه يذهب إلى الرقص في الملاهي والهتاف للزعماء وزيارة قبورهم[2].

لقد دعا القصيمي إلى هدم كلّ الأشكال المؤدّية إلى التفكير العقائدي المحكوم بمنطق الهويّة والاختلاف؛ باعتبارها كما يرى أسلوب من أساليب المقاومة والملاعنة والتشهير، ويرى أنّ مهام الفكر هو التفكير ضدّ العقائد والمذاهب وجميع الأشكال الرامية إلى التوحّد الميتافيزيقي واللاهوتي: "إنّ التفكير سوط يضرب به المفكّر ظهور الناس وهدوءهم، فإذا لم توجد ظهور فهل يمكن أن يوجد سوط أو حامل سوط... نحن نفكّر لنحوّل أفكارنا إلى أسلحة نطلقها على الآخرين، ولا نفكّر لنقتات بأفكارنا... إنّ التفكير والتعبير عمليّتان متلازمتان، والذين لا يستطيعون أن يصدروا أفكارهم ويحوّلوها إلى أسلحة مقاتلة لا يستطيعون أن يكونوا مكاناً ملائماً لإنتاج

---

1 القصيمي، العرب ظاهرة صوتية، منشورات الجمل، كولونيا- المانيا، بغداد، ط2، 2006، ص 253.

2 ينظر: القصيمي، أيّها العقل من رآك، ص 309-310. وفي السياق نفسه؛ ينظر: القصيمي، صحراء بلا أبعاد، ص 222. إذ يذكر القصيمي: أنّ البشر ينفعلون ويخافون ويقلقون ويحزنون ويفرحون ويغنّون ويهتفون ويصرخون لأنّهم محتاجون إلى الانفعال وعاجزون عن ترك الانفعال، لا لأنّ شيئاً خارجياً يجعلهم ينفعلون أو يطالبهم بالانفعالات.

الأفكار؛ لأنّ الذين لا يستطيعون أن يلدوا هل يمكن أن يحبلوا؟"[1]. ثمّ يؤكّد القصيمي في موضع آخر على أنّ الأفكار لا يمكن أن تكون خطراً على وجود الإنسان وحياته، ولا على نقائصه وذنوبه ورغباته[2].

يعتقد القصيمي أنّ التعبير الذاتي الانفعالي إنّما يعود إلى (الألم)، الذي يتجسّد بصوّر إيمانية تُعَبِّر عن هموم وشكوى الإنسان من معاناة الحياة: "إنّ آلِهَتنا وعقائدنا لَم تصنعها أفكارنا ولا فضائلنا؛ بل صنعتها آلامنا وعجزنا وفقرنا.. إنّ الإيمان أنين لا غناء.. إنّه أَلَم لا لَذّة.. إنّ الإيمان ليس بحثاً عن الجمال.. إنّه تعبير عن الضعف والدمامة والأحزان"[3]. وبالتالي يرى القصيمي أنّ جميع التعبيرات التي ينشدها الناس مهما تكن هي تعبير عن أَلَم حتى الذي يأتي مغنّياً لا باكياً؛ فهو عندما يُغنّي بصوت مسموع من قبل الآخرين وبأسلوب مثل أسلوب الإعلانات؛ إنّه لا يُغنّي للآخرين لأنّه يريدهم أن يغنّوا، بل يريدهم أن يسمعوه حتى يبكوا[4].

---

1 القصيمي، كبرياء التاريخ في مأزق، ص 273.

2 ينظر: القصيمي، كبرياء التاريخ في مأزق، ص 343. وينظر: علي حرب، نقد الحقيقة، ج2، المركز الثقافي العربي، ط1، 1993، ص 5. يقول علي حرب: "أنّ النشاط الفكري يعتبر مولّد للتباين ومنتج للاختلاف... والقراءة التي تزعم أنّها ترمي إلى قراءة نفس ما قرأه مؤلّف النص بحرفيّته فلا مبرّر لها أصلاً". وينظر أيضاً: علي حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقدّمية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2001، ص 9- 10. إذ يتساءل علي حرب: "لماذا نفاجأ بما لا نفكّر فيه ولا نعنيه أو بما لا نريده ولا نسعى إليه؟ وكيف نعقل أنّ البربرية تفاجئنا من وراء الشعارات الإنسانية؟". ويراجع أيضاً: جمال محمد أحمد سليمان، الوجود والموجود عند هايدجر، إشراف: احمد عبد الحليم عطيه، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2009، ص 6- 8.

3 القصيمي، صحراء بلا أبعاد، ص 116. وينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها. إذ يرى القصيمي أنّ هذا التفسير- الذي يرجع إلى فكرة فلسفية قديمة- هو من جعل الهنود يعيشون في هذا الجو المتصارع بالأرباب والأكاذيب العقلية، ولا دخل للفلسفة أو للفضيلة في ذلك، بل أنّهم يريدون أن يؤمنوا لأنّهم ضعفاء ومرضى، وإنّ إرادة الإيمان ظاهرة من ظاهرات الضعف والمرض وتعبير عن الهرب والألم. وفي ذات السياق نفسه؛ ينظر: القصيمي، فرعون يكتب سفر الخروج، الانتشار العربي، بيروت- لبنان، ط2، 2001، ص 409. إذ يقول القصيمي: "إنّ كل ما نَفْعَله ونَهِبَه ليس إلاّ تعبيراً ما عن الألم، حتى الإبداع والعبقرية والأفكار العظيمة ليس إلاّ تعبيراً عن الألم، أو احتجاجاً عليه...".

4 ينظر: القصيمي، صحراء بلا أبعاد، ص 97.

ثانياً- نقد القصيمي لليوتوبيا الاخلاقية والفلسفية

بدت أقوال القصيمي في التفكير وطريقته في الأُسلوب في نقد اليوتوبيات الفلسفية والاخلاقية قريبةً إلى أفكار الفيلسوف الألماني (نيتشه) في نقده لمنظومة القِيَم الأخلاقية عندما يقول: "إنّ الأشياء لا تبدو في أروع صُوَرها إلاً حينما تكون مدفونة في الظلمات، فالنور هو ألد أعداء الجمال، والبشر في الأغلب يعشقون الضخامة ويكرهون الانكماش ولو في أبهر الأضواء، فلا يريدون أن يروا وإنّما يريدون أن يقتنعوا ويرضوا عن أنفسهم وعن الأشياء... فالعقائد تريد أن تعيش في الظلام ووراء الرؤية؛ فلا تُطيق أن تكون رائية أو مرئية، إنّها تهرب من رؤيتها لنفسها بِقَدر ما تهرب من رؤية الآخرين لها...."[1].

لقد دعا القصيمي الإنسان العربي والـمُسْلِم أن يُعَبِّر عن رفضه للمذاهب والآلهة والطغاة بغضب، فبدا كأنّه يُخاطب الجميع ويريد من الجميع، وفي الوقت نفسه كأنّه شاعرٌ ساخرٌ يخاطب نفراً معدوداً من المشاهدين على مسرح سرّي قد مُنِع من الظهور قائلاً: "أريد أن أرى غضباً أو إنساناً غاضباً، فقد أشقاني البحث عن الغضب بين قَوْم قد فقدوا القدرة على التكلّم بأيّة لغة من لُغات الغضب، لقد أُغْلِقَت جميع المعاهد التي كانت تُعَلِّمهم التكلُّم ببعض لُغاته... قد أصبحوا يمتلكون كلّ الرضا والتعبير بكلّ لغات الرضا بينما يعيشون كلّ أسباب الغضب، غيضي من هؤلاء القوم وأحزاني لهم، إنّهم يعاقبونني بهزيمتهم أكثر ممّا يعاقبني هذا الذباب بوحشيّة"[2].

بدت دعوة القصيمي للإنسان بالغضب والثأر قريبة جدّاً من دعوة (نيتشه) الذي صاح بأعلى صوته: ها أنا أستيقظ مِن حُلُم عميق؛ حُلم الأوهام الإنسانية التي يعيشها الناس ولا يستطيعوا أن ينفذوا إلى صميم العالَم الـمُظلم لأنّهم لا يقدرون على رؤية الأشياء إلاّ في ضوء النهار، أمّا الليل فعيونهم عمياء وقلوبهم صمّاء وعقولهم جوفاء؛ فالعالَم قيمته في هذا الليل المليء بالأسرار التي لا تنكشف للنهار. فرأى

1 القصيمي، كبرياء التاريخ في مأزق، ص 284.

2 القصيمي، كبرياء التاريخ في مأزق، ص 7.

نيتشه أنّ كلّ المذاهب والقِيَم الأخلاقية السائدة قد أملاها الضعف وشرّعها العبيد الضعفاء خوفاً من مواجهة الحقيقة. فهبّ نيتشه ثائراً يَوّد خلاص الإنسانية وتحطيم هذا البناء الذي تَعِبَت في إقامته وشيّدته لعشرات القرون؛ لأنّه مملوء بالأكاذيب والخداع ولا فائدة منه[1].

كان النفس النيتشوي في أقوال القصيمي حاضراً بقوّة وفي أعلى تجلّياته في رفضه الأديان والمذاهب التي بُنِيَت على أخلاق وقِيَم باطلة يعتقدها الناس، وما هي إلاّ أصنام وأوهام قَدَّسَتْها وأقامت لها الهياكل والمعابد: "إنّ التفكير هو البحث عن ذنوب وأخطاء الكون والناس والأرباب للتحديق فيها والتحدّث عنها بلا رحمة أو مجاملة أو صداقة... أمّا الجماهير فهم الذين يذهبون يبحثون عن وسيلة غير منطقية أو أخلاقية أو عقلية لكي يستفرغوا بها تفاهاتهم وهمومهم وبذاءاتهم وحاجاتهم الدائمة إلى الاستفراغ النفسي والأخلاقي، فَيَجِدون هذه الوسيلة في أعلى مستوياتها لدى الثّوار والزعماء والمعلّمين الذين يُفترَض أن يكونوا هؤلاء أفضل أجهزة التقيّؤ التي تتقيّأ بها الجماهير أحزانها وعداواتها وفحشها وبلادتها وتفاهتها... فهتاف الجماهير كلّها بصلواتها وأناشيدها الدينية والوطنية وتعصّبها لأديانها وأوطانها ما هو إلاّ قيئاً تَعَلَّمَتْه مِن تقيّؤ زعمائها وثوارها ومُعلّميها باسم المذاهب والأديان والأخلاق والآلهة والأوطان تحت شعارات محترمة تباركها السوق التي يتقيّئون عليها"[2].

يعتبر القصيمي أنّ كل ما في الحياة لا تفسير له ولا عقل ولا مركزية ولا منطق ولا واقع ولا حقيقة ولا تفكير ولا وجود لِلعِلَّة والمعلول[3]، فيقول: "إنّ الكَوْن حركة وفيه مادّة وإحساسنا بهذه الخصائص المادّيّة هو ما نُسمّيه منطقاً أو فكراً أو قصداً مُدَبَّراً"[4].

نرى لأقوال القصيمي تأثّراً كبيراً بما دعا إليه (نيتشه) لتحطيم أصنام العقل الذي جَعَلَه الفلاسفة حاكماً مطلقاً، واعتبار الحياة حركة دائمة ولا وجود للثبات فيها؛

---

1 يراجع: عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص 12- 15.
2 القصيمي، كبرياء التاريخ في مأزق، ص 35-36.
3 ينظر: القصيمي، العالَم ليس عقلاً، ص 569- 572.
4 ينظر: القصيمي: العالَم ليس عقلاً، ص 262.

فقام نيتشه بنقد قوانين الفكر العقليّة. ورأى أنّ قانون الذاتية- الذي يَعتَبِر الشيء هُوَ هُوَ- يُعتَبَر شرطاً في التفكير لكنّه ليس شرطاً في الوجود، إذ أنّ الوجود في تغيّر مستمر وصيرورة دائمة، لهذا فإنّ الذاتية قد اخترعها العقل وحده لكي يقوى على الإدراك. أمّا قانون التناقض- الذي يعتبر الشيء الواحد لا يتَّصِف بصفة ونقيضها- فلا يعني سوى أنّنا عاجزون عن القيام بهذه العملية بعقلنا وحده، لذلك فهو قانون لا يَتَضَمَّن معياراً للحقيقة والواقع؛ لأنّه عاجز عن إدراك الوجود الحقيقي- الصيرورة الدائمة- التي تناقض العقل ولا وجود لمقياس مشترك بينهما. وبالنتيجة يرى نيتشه أنّ العقل في حياة الإنسان خطراً ووهماً ولا حاجة إليه؛ لأنّ عدم معقولية شيء ليست حجّة ضِدّه وضد وجوده ما دام ليس هناك عقل واحد بل عقول متمايزة يختلفون بإزاء الأمر الواحد. فلا مجال للتحدّث إذن عن العقل بصيغة الإطلاق والعموم[1].

مِن خلال ما تقدّم يتبين لنا أنّ القصيمي قد تأثّر كثيراً بنيتشه، وهذا ما جَعَل الكثير من الدوائر الثقافية العربيّة تُشَبِّه القصيمي بـ (نيتشه العرب)[2]. لذلك نرى أنّ فكر القصيمي قد تَحَوَّل إلى فِكِر بلا حدود، يُمَثِّل- إذا جاز التعبير- الاتّجاه (ما بَعد حداثوي) في الفكر العربي المعاصر؛ هذا الاتّجاه الذي تَبَنّى هَدِم جميع المعتقدات وتقويض مرتكزات العقل والعقلانية.

ثالثاً- نقد القصيمي لليوتوبياالأيديولوجية

انقلب القصيمي بعد أن كان بالأمس مدافعاً عن أيديولوجية سياسية وهابية إلى تبنّي فكرة الهدم للتصوّرات والأفكار والنماذج السياسية الملوّثة بالأوهام والزيف والخداع والضلال. فقام القصيمي بتشريح جميع التصورات المطلقة القائمة على التمسّك بالموروث وتقديس الشخصيات، وفضح ما يسمّى بـ (الثائرين والقادة

1 يراجع: عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص 192- 201.

2 ينظر: يورغن فازلا، القصيمي بين الأصولية والانشقاق، (مقابلة فازلا مع القصيمي في 21 أيار/1993)، ص 154-155. أنّ القول بقرب أفكار القصيمي من نيتشه قد تَرَدَّد لدى بعض الأوساط الثقافية ولدى دوائر الأصدقاء المُقرّبين من القصيمي، أمّا القصيمي نفسهُ فقد رفض هذا التشبيه لكنّه اعترف أنّه قرأ كتب نيتشه.

والزعماء والمرائين ووعاظ السلاطين)، وجميع الآلهة والأصنام والأديان التي تخلقها الشعوب وتنتهجها كمصالح لأيديولوجياتهم المختلفة.

انطلق القصيمي في نقده السياسي من خلال أنّ الصور الأيديولوجية السياسية لا تختلف كثيراً عن الصور الدينية الدوغمائية المنغلقة لطالما تسيران باتّجاه واحد وكانتا سبباً في معاناة الإنسان؛ فأصبحت مسألة التخلّف السياسي لا تختلف كثيراً عن نقده الذاتي للتخلّف العربي والإسلامي الديني في الأربعينات مروراً بمواقفه التي اتّخذها في المرحلة المتأخرّة من حياته: فبعد أن تبنّى القصيمي الدفاع عن العرب المسلمين وإطلاقه تبريرات تؤجّل قرار الحُكم بحقّهم، بإعطائهم فرصة استعادة فضائلهم الإنسانية التي ابتعدوا عنها حسب اعتقاده بسبب مؤثّرات خارجية من الشرق؛ أصبح اليوم يتبنّى هجوماً قاسياً تِجاه العرب، وصَل حدّاً مهيناً، وأقل ما قال عنهم أنّهم ظاهرة صوتية[1]، تميّزت كتابات القصيمي بانتقادات شديدة للحكّام والرؤساء العرب؛ الذين ضلّلوا شعوبهم بالأقوال الخطابية وأوهموهم بتبديد طاقاتهم ومشاعرهم في الهتافات الفارغة التي ليس لها أيّ تأثير، وقاموا بتكميم الأفواه وقمع الحريّات.

بعد تصاعد الحماس وغليان الشارع القومي العربي أثر أحداث عام 1956– عام أزمة السويس– قام القصيمي بتوجيه هجومه اللاذع على الخطابات العربية الرسمية، ورأى أنّ هذه الخطابات ليس لها أيّ تأثير على الشعوب العربية؛ إذ أنّها تقوم على تبديد طاقاتهم بإطلاق الشتائم للخصوم والأعداء بالخطابات البلاغية المنمّقة لتهدئة شعوبهم وسلب كل إمكانياتهم التي يفترض أن يقوموا بها في الساحة السياسية؛ الأمر الذي جاءت هذه الخطابات في صالح الخصوم؛ حيث إنّ كل ما يمتلكه الشعب من طاقات كان قد أفرغها في هذه الهتافات الفارغة، وبالتالي يجيء خاوياً عاجزاً عن المقاومة والمطاولة: "... مهلاً أيّها الشاتم! فأنت لا تدرك أنّك تشهر سلاحك في داخل نفسك، وأنّك تفرغ شحنتك الروحية بطريقة غبيّة وغير مؤثّرة! وبذلك فإنّ الذين يشتمون غير فعّالين لأنّهم يحوّلون طاقاتهم إلى شتائم... حبّذا لو سنّ العرب قانوناً يكون غير عادي في العالم، يحظر عليهم شتم أعدائهم

---

1 يراجع: القصيمي، العرب ظاهرة صوتية، ص 395– 413.

وتهديدهم لكي يحافظوا على سخطهم وغضبهم كقوّة ضاربة"[1].

هاجم القصيمي جميع أشكال التعبير في الحياة السياسية العربية كامتداد لِما هاجمه مسبقاً حوْل التأثيرات المُفسدة للخطباء الدينيين في كتابه (هذي هي الأغلال)، معتبراً أنّ هؤلاء الحكّام كما الخطباء يكذبون على الناس ويخدعوهم، فكما كان الخطباء الدينيون يكذبون باسم (الدين) فأنّ هؤلاء أيضاً يكذبون باسم (القومية والعروبة)، وهذا دليل على ضعفهم وعجزهم البشري إذ أنّ الكذب ليس حاجة متجذّرة في النفس البشرية. ويرى القصيمي بالمقابل أنّ بني قومه يفضّلون الكذبة المهدّئة على الحقيقة المؤلمة، وهذا ما استغلّه هؤلاء الحكّام ومرّروا ألاعيبهم على المساكين، ممّا نَجَم عن بقاء الوضع متأخّراً دوماً في أمّتنا العربية[2].

تناول القصيمي موضوع حرية الرأي وتقييد الشعوب العربية الذي يؤدي بالنهاية إلى موت النشاط الثقافي، معتبراً أنّ المجتمعات هي الوعاء الذي نتحرّك فيه وتتشكّل من خلاله أحاسيسنا وأفكارنا التي تمنحنا الطابع الفكري والأخلاقي والاجتماعي، وأنّ الطغاة الذين يمنعون شعوبهم من حقّ التعبير هم قتلة، وأنّ الإنسان بدون رأي وتفكير فهو كالسلاح بدون ذخيرة وكالأرض بدون سماء[3]. كما وصَف القصيمي الشعب الذي يكون ممجّداً للدكتاتوريات ويعتقد أنّها مَن تهبه النصر على الآخرين، وهي التي تصوغ له التقدّم والحضارة والمجد، فأنه سيضحى ذليلاً مهاناً وترتكب بحقّه كلّ المظالم وأبشع الحروب باسم الدفاع عنه وعن حرّيته، وله كلّ

---

1 عبد الله القصيمي، لا تشتموا الأعداء، مجلّة الحريّة الأسبوعية، بيروت، العدد/1، 31 يناير/كانون الثاني 1956، ص 19-20. وينظر: سمر الضوى، روائع نزار قباني، تقديم: محمد ثابت، دار الروائع للنشر والتوزيع، ط3، 2004، ص 125. حيث سبق أن كتب نزار قباني قصيدته السياسية (خبز وحشيش وقمر) وقامت مجلّة (الآداب) البيروتية بنشرها عام 1955 والتي تسبّبت في استقالته من عمَلهِ الدبلوماسي في الخارجية السورية وتمّت مناقشتها في (البرلمان السوري) فأشعلت الجدل بين أعضاءه. وكان مطلعها: عندما يولد في الشرق القمر.. فالسطوع البيض تغفو تحت أكداس الزهر.

2 يراجع: عبد الله القصيمي، الصدق خيانة وهزيمة، مجلة الحرية، بيروت، العدد/2، 7 فبراير- شباط 1956، ص 19.

3 يراجع: عبد الله القصيمي، زاوية في مجلة الحرية تكلم فيها عن حرية الرأي، العدد/3، 14 فبراير- شباط 1956، ص 12.

المغازلة ولكن ليس له شيء مِن الحب! ولم يعرف أنّ التقدّم لا يأتي إلاّ بالانتصار على الطبيعة: "ما أكثر ما يذلّ الإنسان من دمه ونضاله وذكائه وخلقه ثمناً للرغبة في الانتصار على الناس.. إنّ هذه الرغبة هي قمّة الضعف والبذاءة والتفاهة... فلا ينبغي أن نعتقد أنّ البحث عن النصر هو وحده الذي يصوغ تقدّمنا.. إنّ البحث عن الانتصار على الطبيعة هو الذي يصوغ تقدّمنا..."[1].

لقد حاولَ القصيمي أن يطلق لدى القارئ قلقاً فكرياً، ويعتقد أنّ هذا القلق الفكري هو دائم الألم الذي يبشّر بميلاد جديد، إذ رأى القصيمي أنّ ما نعانيه اليوم هو قلق انفعالي وليس فكري. إنّه يدعوه للشك والهدم والثأر(*): "نحن اليوم نعاني قلقاً انفعالياً خطيراً، ولكنّنا لا نعاني مثله في تفكيرنا... وإذا لم تتناسب الانطلاقات الفكرية والعملية لمجتمع من المجتمعات من انطلاقاته العاطفية؛ أصبح كالجيش الذي يفجّر أسلحته في معسكراته ولا يصوّبها إلى الأهداف الخارجية"[2].

وصَفَ القصيمي الشعب العربي بأنّه مُمجّداً لطغاته وجلاديه وأوثانه المتأصّلة به بل أنّهم أقوى مِن كل عَبَدَة الأوثان، وكان يقصد بذلك الوصف نقد الايديولوجية القومية العربية التي تمثّلت بـ (جمال عبد الناصر) عندما اعتبرته الشعوب العربية قائداً عظيماً ومجّدوه بقوّة لكنّه حسب رأي القصيمي قد خذلهم وأقسى عليهم: "إنّك يا شعبي العربي العزيز لوثني في إيمانك ودينك وعبادتك وتوحيدك أكثر وأقوى من كلّ عبدة الأوثان والأصنام.. أنظر يا شعبي الحزين: حتى عسكرك الذين أصبحوا ثوّاراً وقادةً وأنبياء ورؤساء وحكّاماً مكذّبين وهاجين لكلّ أمجادك المقروءة وباصقين عليها.. قد حوّلتهم أصالتك في الوثنيّة إلى أقسى الأوثان!... أنّ الوثنيّة فيك يا شعبي العربي أصالة ووجود وكينونة وليس حالة أو مرحلة أو طور أو خطأ أو بداية أو طفولة"[3].

---

1 القصيمي، عاشق لِعار التاريخ، ص 201.

* لقد سبق لنا أن بيّنا في مبحثنا الثالث من هذا الفصل من الرسالة كيف كان لهذا القلق الفكري قد سيطر على القصيمي في كتاباته المتأخّرة بوصفه للإله والأديان للوصول إلى الحقيقة الإلهية الكاملة، وهو من يوصلنا إلى الإمارة الصحيحة حسب قول (كيركجورد).

2 القصيمي، لئلاّ يعود هارون الرشيد، ص 86. ولمزيد من التفاصيل؛ يراجع: المصدر نفسه، ص 85- 96.

3 القصيمي، يا كلّ العالَم لماذا أتيت، ص 431.

كما وصَفَ القصيمي العرب ورؤساؤها وحكوماتها بـ (الظاهرة الصوتية) التي لا تعني حتّى أنّهم يصوّتون باختيارهم وتدبيرهم وذكائهم؛ لأنّ تصويتهم حينئذ سيكون نوعاً من الكلام والتفكير، وإنّما يصوّتون بلا أيّ مستوى من مستويات الذكاء أو القدرة على التأثير أو على الإقناع[1]. وفي موضع آخر مِن السياق نفسه يقول القصيمي: "إنّ تصويت العرب هو شتائم وبذاءات ونذالات وأحقاد وبغضاء وتهديد وادّعاء وأكاذيب... وحتى هذه لم تكن في مستوى مثيلاتها عند الآخرين؛ إنّها أردئ وأكثر هبوطاً في أساليبها وتفاسيرها ونيّاتها..."[2].

يعتبر (عبد الناصر) لدى أغلب العالَم العربي قائداً قوميّاً حكيماً وخير ممثلٍ ومُدافعٍ عن الأمّة العربية، لكنّ القصيمي حاول أن يجرّده من كل الصفات القيادية الحكيمة، فيقول: "... يَعلن نفسه فجأة سلطاناً ونبيّاً ومفسّراً ومداوياً للتاريخ من جميع همومه وذنوبه وآلامه وأمراضه ومشاكله وضعفه، ومن كلّ هوانه وفضائحه وعقمه وبلادته- ضاربا بالسلاح الذي لا يعرف كيف جاء ولا لماذا جاء ولا من خلقه ولا متى خلق- أو مهدّداً أن يضرب به دون أن يعرف ذلك أو يستطيعه. إنّه العاجز في استعماله للسلاح مع أنّ السلاح هو كل عبقريته ونبوّته"[3].

انتقد القصيمي في ما يسمّى بـ (دولة العرب الكبرى) أو وحدة الأمّة العربيّة وعَدَّها أسطورة سياسية مشكّك فيها جذرياً، على الرغم مِن أنّ لهذا القول حسّاسيته الخطيرة بين أوساط الرأي العام العربي، لأنّه لا يقلّ أهمّيّةً عن القومية العربية التي اكتسبت شعاراتها بمرور الزمن قدسيّة شبه دينية جَعلتْ لها حساسية خاصّة وأنّ مَن يمسَّها بشيء حتّى لو كان بسيطاً يُتّهم بالشعوبية والزندقة والعمالة. فراح القصيمي بدايةً يتساءل: "هل مِن الخير للعرب أو للعالَم أن يتوحّد العالَم العربي، أي يصبح لها حاكماً واحداً؟... هل النفط العربي يرفض أن يهب نفسه ليتحوّل إلى سفاهات وإلى فضائح وعار وإعلان بذيء ما لَم يصبح دولة واحدة يحكمها قيصر واحد؟ هل يصبح النفط العربي متحضّراً إذا حكم العرب قيصر واحد؟"[4]. ويعتبر القصيمي إنّ

---

1 ينظر: القصيمي، العرب ظاهرة صوتية، ص 400.
2 القصيمي، العرب ظاهرة صوتية، ص 458.
3 القصيمي، أيّها العار إنّ المجد لك، ص 42.
4 القصيمي، أيّها العار إنّ المجد لك، ص 146.

هـذا التسـاؤل لا يـروق للمحكـومين بالشـعارات والـذكريات التاريخيـة والتكـرار والعواطف، الذين لا يرون ولا يتراجعون ولا يحاسبون أنفسهم وينقدوها، إنّ هؤلاء في كلّ العصور تحكمهـم العواطف، وأنّ العواطـف لا يمكـن أن تعرف نفسـها وتقرأهـا، وأنّ هـذا التسـاؤل يساوي في تقديرهم السؤال الذي يقـول: هـل من الخير أن يصبح العرب أقويـاء ومتفوّقين ومتحضّرين على كـلّ العـالم؟ إنّ هـذا التسـاؤل لا يوجـد من يجرؤ على طرحه وتقبّله ونقاشه وسماعه[1].

يحـاول القصـيمي أن يظهـر قيـام الدولـة الكـبرى مظهـراً لا يليـق ولا يصـلح للشعوب، ويبرّر ذلك من خلال الأخطار والتهديدات والإرهاق التي ستواجهها ولا تستطيع بسـببها أن تـوفّر الحمايـة لهـم. فيقـول: "إنّ الدولـة الكـبرى تصـاب بطمـوح الدولة الكبرى وتفرض عليها التزاماتها وتبعاتها وهمومها ومشـاكلها.. إنّ الدولة الكبرى ستتحرّك أكثر وتوجد أكثر ويراد منها أكثر وتريد أكثر وتتصادم وتتحاور أكثر، بل ويغـار منهـا وتلقـى عليهـا الاتّهـامـات أكثـر، إنّ هـذا كلّـه لا بـد أن يتحـوّل إلى دمـاء وعـرق وإلى رخـاء وأمـن وكرامـات تؤخـذ مـن حيـاة مـواطني الدولـة الكـبرى ثمنـا لكـون دولتهم كبرى، وتعويضاً وتكفيراً عن كونها كبرى، ونتيجة قدرية لها"[2].

بالتالي يعتقـد القصيمي أنّ هذا كلّه لا بد أن يتحوّل إلى آلام وغرامات يدفعها مواطنـو الدولـة الكـبرى عقابـاً لهـم، عقـاب يفرضـه قـانون الأشياء كمـا يفرضـه طمـوح الرجـال المسيطرين على الدولـة الكـبرى، وسيصـبح أفـراد هـذه الدولـة مبيعـون للمـوت والاهانات والمشاكل والخسائر والتهديد والاتّهامات والطرد والانتقام والغدر أكثر من مـواطني الدولـة الصـغرى. ويـبرّر القصـيمي كلامـه بالأحـداث الطبيعيـة ويقـول: "... إنّ النيـازك المتهاوية لـترى المسـاحات الواسعة وتعشـقها أكثـر ممّـا تـرى وتعشـق المسـاحات الضيّقة.. إنّها لتجد مكانها في المساحات الكبيرة أكثر ممّا تجد مكانها في المسـاحات الصـغيرة.. فالدولـة الكبـيرة لا بـد أن تعاقـب لكونهـا كبـيرة... حـتى القـدر والطبيعـة يعاقبانها لكونها كبيرة"[3].

---

1 ينظر: القصيمي، أيّها العار إنّ المجد لك، ص 146-147.

2 القصيمي، أيّها العار إنّ المجد لك، ص 147- 148.

3 القصيمي، أيّها العار إنّ المجد لك، ص 148.

يزعم القصيمي أنّه يخشى مِن قيام الدولة العربية الواحدة والكبيرة، يخشى مِن عودة (دولة هارون الرشيد)؛ وعَدَّها تكراراً لاستبداد الماضي القديم بطرق حديثة، لأنّه قد قرأ عن هارون الرشيد القديم الذي كان يقاتل بسيوف آبائنا ويقاتلهم بنفس السيوف، وينفق موت آبائنا على الجواري والشعراء والمغنّين، وكان يعرض ذاته وهيبته ووحشيته وكبريائه فوق المنابر وفي مواكبه البدوية المنطلقة من القصر إلى المصلى وبالعكس، ومن مخدع هذه الجارية إلى مخدع جارية أخرى، وكان يحارب ذكاء آبائنا وحريّاتهم بالمشايخ والآيات والأحاديث والسلف والقبور: "قرأت عن هارون الرشيد القديم فامتلأت غضباً على التاريخ وخوفاً منه واحتقاراً له، تعذبت حزناً على آبائي ورثاءً لهم، صرت أرتجف من التفكير في الالتفات إليهم أو القراءة والتحدّث عنهم أو الانتساب إليهم.. أصبحت أخاف بلا حدود أن يجيء هارون الرشيد بمجيء الدولة العربية الكبرى الواحدة..."[1]. ويرى القصيمي أنّ هارون الرشيد الجديد يقول ولا يفعل عند المواجهة ويحاول الضحك والتمثيل على أبنائنا بالشعارات والمسرحيات البطولية، وبدا واضحاً ما يقصده القصيمي؛ وهو عندما ذهب (عبد الناصر) ليقدِّم استقالته بعد هزيمة 1967 التي يصفها القصيمي بأنّها عرض للكبرياء والإرهاب والرقص فوق الأخطار والحماقات والآلام والمخاوف دون أن يكون صادقاً ومريداً لِما يَفعل ولمعنى ما يَفعل. إنّه الكائن الأحمق الذي لا يستطيع أن يكف عن التحرّش بالخطر ثُمّ لا يستطيع مقاومته[2].

يرى القصيمي أنّ العرب يتطلّعون إلى القيصر الواحد، وأنّ وحدانية الدولة في حسابهم مِن وحدانية القيصر والإمام والحاكم لأنّها القيمة المطلقة عندهم، ويعتبرون الخروج عليهم زندقة لا تغتفر، ويعامِلون مَن يخرج عليهم معاملة أصعب مِن الذين يخرجون على الإله ووحدانيته، فالخروج على وحدانية الإله قد يُغفر، أمّا الخروج على وحدانية الإمام والخليفة فلا يمكن غفرانه أبداً[3]. ويُحذِّر القصيمي بشدّة مِن مجيء (الدولة العربية الكبرى) وقادتها الذين يسمّيهم بـ (الأكاسرة والقياصرة والأباطرة

---

1 القصيمي، لئلا يعود هارون الرشيد، ص 22- 23.

2 ينظر: القصيمي، لئلاّ يعود هارون الرشيد، ص 24- 25.

3 ينظر: القصيمي، لئلاّ يعود هارون الرشيد، ص 21- 22.

المخيفين) وعَدَّهم أكبر خطرٍ مِن حُكّام وقادة وملوك الدولة العربية القديمة، ووصَفَهم بالعقول الحمقاء وأصحاب الأخلاق الوغدة والمجسدّين للبداوة بكل أنواعها التاريخية والأخلاقية والسياسية، الذين إذا حكموا اليوم بالدولة الواحدة فإنّهم سيؤسّسون إلى مرحلة معتمة وسوداء جديدة في تاريخنا، مرحلة الاستبداد المطلق الذي يحكم البشر بلا أنظمة وبلا قوانين وسنن تكفل العيش بأمان، مرحلة السلطة التي لا تحمل أدنى صفات أخلاقية وإنسانية[1].

حاولَ القصيمي أن يتّهم العرب بالهروب مِن عجزهم وتحويل كل ثقافتهم في الإصلاح والتغيير إلى ثورات عسكرية، وسيظلّون يرَوْن أنّ السيف أصدق أنباءً مِن الكُتب والعِلم والمزايا الإنسانية الأخرى[2]. ويرى القصيمي أنّ مَن يَعتقد أنّ الثورات العسكرية وتغيير نظام الحُكم هو علاج صحيح للمجتمعات المتأخّرة العاجزة؛ فهو يشبه الاعتقاد القديم الذي يقول: أنّ الرجوع إلى الآلهة والأديان وأخلاق الآباء هو شفاء من كلّ تخلّف وخطيئة ومرض نفسي وأخلاقي[3]. وأنّ مَن يربط بين نظام الحَكم وبين الأوضاع الاجتماعية؛ يشبه ما كان الأوّلون يذهبون إليه حينما يربطون بين الظواهر الطبيعيّة والفلكيّة وبين موتهم وحياتهم وهزائمهم وانتصاراتهم وسعادتهم ونحسهم[4]. لذلك يعتقد القصيمي أنّ التقدّم والتطوّر ليس لهما علاقة بالأيديولوجيات وأنظمة الحكم، بل له علاقة فقط بالقدرة الإبداعية للبشر التي يمكنها أن تبرز وتزدهر في ظِلِّ الأنظمة المختلفة والظروف الاجتماعية[5].

---

1 ينظر: القصيمي، عاشق لعار التاريخ، (الغبار المفترس)، ص 59- 64.

2 ينظر: القصيمي، عاشق لعار التاريخ، ص 62-63.

3 ينظر: القصيمي، عاشق لعار التاريخ، ص 64. ولمزيد من التفاصيل؛ يراجع: رينيه جيرار، العنف والمقدس، ترجمة وتحقيق: سميرة ريشا- جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة والنشر، ط1، 2009. و: ميرسيا الباد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس المحامي، دار دمشق للنشر، مطابع الشام، ط1، 1986-1987.

4 ينظر، القصيمي، عاشق لعار التاريخ، ص 79. ولمزيد من التفاصيل حول الأساطير البدائية؛ يراجع: ميرسيا الباد، الأساطير والأحلام والأسرار، ترجمة: حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط1، 2004. وأيضاً: رينيه جيرار، كبش الفداء، ترجمة وتحقيق: منار رشدي، دار شرقيات للنشر والتوزيع، ط1، 1997.

5 ينظر: القصيمي، عاشق لِعار التاريخ، ص 65.

يعتبر القصيمي أنّ نظام الحُكم ليس هوَ مَن يَصنع تقدّمنا وتأخّرنا؛ فليس رفع عَلَم وإنزال عَلَم آخر وتغيير في لونه ورسومه، وليس كل نظام جمهوري وسواه لا بد أن يكون تقدّمياً صالحاً ويصنع التغيّرات المطلوبة، فكثير مِن الأنظمة تحوّلت مِن (مَلَكيّة إلى جمهورية) ولَم يَحدث لها أي تغيير، بينما أخرى انتقلت مِن (إمبراطورية إلى جمهورية) وظلّت في الحالتين مبدعة وعظيمة، وهناك بلدان تطوّرت دون تغيير أنظمة حكمها، وهناك مَن تعاقبت فيها الثورات دون أن تعظم وتتطوّر. ويتساءل القصيمي: هل نفعَ الكثير مِن البلدان العربية التي تحوّلت مِن (ملكية إلى جمهورية)؟ وهل ربحت سوى الغوغائية والأكاذيب والأزمات؟[1]. لذلك يعتقد القصيمي أنّ التغيير إلى الأحسن لا يرتبط بالثورات والحروب وتغيير أنظمة الحكم، إنّما مرتبط بالعامل البشري إذ يقول: "أنّ التغيير إلى الأحسن يرتبط بالعامل البشري وبالظروف والتحدّيات الداخلية والخارجية، وبأسلوب الاستجابة لها، إنّ هذه توجد بالثورة وبدون ثورة، وقد تتحوّل الثورة إلى عملية تعويق باهظة... قد تصبح تعويقاً وتخريباً كالحرب... قد تصبح إرهاباً معوّقاً... وكما قد يجيء بعد الثورة رجال تقدّميون ومصلحون وأقوياء؛ فكذلك قد يجيئون بلا ثورة... إنّ أي تغيّر أو تقدّم في هذا العالم هو كل تزايد في السكان ووفرة الإنتاج والرخاء ونموّ الحرّيات المتنوعة.. هو كل ألوان الفنون والآداب والمذاهب والفلسفات.. هو كل قدرة على تصحيح الإنسان لمعرفته لنفسه وحوله.. أنّ كل هذا لا يمكن أن يحدث بحرب أو ثورة"[2].

يُحدّد القصيمي مَن يبحث عن الثورات ويعيشها ويجدها مكاناً يرى نفسه فيها ومَن لا مكان لها بينهم، وكيفية تعامل القائمين على الثورات مع شعوبهم؛ فيرى أنّ المتفوّقين بمزاياهم العقلية والأخلاقية لا مكان للثورات بينهم، وأنّ الأذلاّء المثخنة أخلاقهم وعقولهم وتاريخهم بالجراح لهم أوسع المكان فيها، وأنّ أي ثورة لا بد أن تقتل وتسجن وتنفي وتذلّ أمثال: (أفلاطون وسقراط واسبينوزا وفولتير وروسو وأبي العلاء وابن رشد) لا بل حتّى الأنبياء لو كانوا مُعاصرين لَها! لأن ذوي المزايا المتفوّقة لن يؤمنوا كما يُؤْمِن ذوي المزايا المتخلّفة، وأنّ الثوار يخشون العيون الناظرة القارئة

1 ينظر: القصيمي، عاشق لعار التاريخ، ص 71-72.

2 القصيمي، عاشق لعار التاريخ، ص 76، وص 79.

المتسائلة، لهذا كان مِن المحتوم الدائم أن تعاقب كل ثورة جميع المتفوّقين؛ لأنّهم التحدّي المحقّر لها والتحريض القوّي عليها والاحتجاج الدائم على غباء قطعانها واستسلامهم الفاضح[1]. ويؤكّد القصيمي في موضِع آخر مِن أنّ الثورة رغم كونها تبحث عن الإيمان وتصر على أن يؤمن بها المجتمع بلا ذكاء أو نقد؛ فإنّها تفضّل النفاق على الإيمان أحياناً وتتعاون مع المنافق الذي لا يملك أخلاقاً على حساب المؤمن الصادق بها إذا كان يملك أخلاقاً قويّة؛ لأنّ المنافق مستعد دائماً أن يسير مع الثورة في كل طُرقها دون أن يرفض شيئاً من ذنوبها وأوحالها ودون أن يتردّد في تقبّل كل ما تريد وتفعل هاتفاً مصلّياً، أمّا المؤمن بالثورة ذو الأخلاق القوية الموالي لها بصدق؛ فأنّه سيصدم بها وسيرفض السير معها لآخر المشوار، لأنّ إيمانه لن يتوافق معها دائماً، وهنا مكان الخطر والتناقض، وقد يبدو هذا غريباً؛ فالثورة تبحث دائماً عن الطاعة بلا إيمان أو عن الإيمان الضعيف، وعن الانتصار لا عن الحب والذكاء، فالناس في زمن الثورات محتوم عليهم أن يؤمنوا ومحرّم عليهم أن يفهموا، والذين لا يؤمنون هنا لا بد أن ينافقوا، وإذا لَم ينافقوا لا بد أن يموتوا، لهذا كان عصر الثورات هو(عصر النفاق والإيمان الهمجي).

في ختام البحث يمكننا القول أن أفكار القصيمي ونقده لكافة اليوتوبيات على مدى مراحلها الثلاث قد امتازت بالنقودات المستمرة؛ فقدّم فيها نقداً حادّاً متطرّفاً، ممّا يصعب تصنيف فكره ووضعه في اتّجاه من دون غيره، لكنّ الصفة الغالبة فيه هي: (التقويض) و(الهدم)، لذلك يمكننا أن نَعُد أسلوبه؛ أسلوب ما بَعد حداثوي بحلّة عربية إسلامية، وإذا ما ظهر في يوم اتّجاه أو تيّار في الفكر العربي المعاصر يسمّى بـ (الما بعد حداثوي) فسيكون القصيمي مِن رُوّاد هذا الفكر والدعامة الأساسية التي يرتكز عليها.

---

1 ينظر: القصيمي، عاشق لعار التاريخ، (عهد الإيمان الهمجي)، ص 126– 138. ويراجع: زكريا ابراهيم، مشكلة الفلسفة، ص 76.

تجليات اليوتوبيا بوصفها معيارا نقديا
عند كامل شياع

أ. د. عامر عبد زيد
جامعة الكوفة – فلسفة

في سبيل ممفتح للنص

في سبيل مقدمه للنص حاولت ان استثير الكامن من الاوجاع التي تكونت لدي بعد فقدان مثقف مثل كامل اشياع سوف اخصص هذا النص في سبيل الحديث عن فكره بوصفه مثقفا كان له فكر يروم توظيفه في معالجة واقع صعب في بلد تعرض إلى كل اشكال الشموليات ومازال يعانيها فهي مرض عضال لكن ابدا البحث في مقدمتي هذه بطرح رؤية تبد وكانها تعود إلى عرافات اليونان القديمة فاقول بلغة الحالم ان تلك الازمة التي ذهب شياع ومعه الكثيرون ممكن ايجاد حل لها ليس فقد حلم بل بلغة البرغماتية نحن مجبرون على ايجاد حل لها لهذا افترض فرضا في هذه القضية واقول: "التغير رهان ممكن" رغم انه يبدو مستحيلا الا انه في حدود الامكان الإنساني وقبل ان انتقل إلى الخطاطه البحثية التي خصصتها عن كامل اشياع كمثقف وكيف اتخذ قراره المصيري بلغة وجودية تعبر عن انا حره ملتزمة وكيف اختار العودة ومن ثم كيف حاول ان يوفق بين حلمه الفكري وممارسة الواقعية ذات الطابع اليوتوبي الا انها اليوتوبيا المرتبطة بحدود الممكن ان ننشد تغيرعالمه الذي يعاني من غياب اجماع مدني على العيش المشترك.

الاانـا قبل ان نقوم بهذه المهمه نجيب أو نفسر هل التغير ممكن وكيف قبل الانتقال إلى النص، في البداية لابد من اثبات اننا بالتأكيد أننا نعيش انهيار خطابات

شمولية لا تصلحُ للمستقبل بما تعانيه من طوباويات خادعة وعقليات مستهلكة لا تخلق إلاّ إصوليات قاتلة واديولوجيات ولدت ميتةً؛ لأنها مشبعة بالعوالم المستحيلة، عوالم تتعامل مع الافكار بقدسية مفرطة وتعمل على اثارة الجموع عاطفيا من اجل التغير لكن لا شيء بعد هذا لانها لاتمتلك الا ارادة نفي للاخر عبر الازاحة عبر العنف، هكذا يتم تحوير التحول العربي من طابعه الرافض إلى كل الشموليات التي لم تمتلك خيارات للتغير الحقيقي بقدر ماهي تعيش احلاما شمولية تتعالى على الوطن الواقعي من اجل حلم شمولي طوباوي الامة الشمولية التي تاملها العقل المنتج الذي يريد ان يحول تاملاته اللاهوتية إلى واقع رغم انها عوالم غير ممكنة التحقق بل مستحيلة الا انها ممكن على مستوى المنطق الصوري أو الجدلي في تحويل الواقع السلبي إلى واقع اخر افتراضي عبر السلطة والعنف أو الجهاد؛ الا انها تمكن الجموع الجماهير طاقة عاطفية من اجل الانتقام من حكامها مما جعلها تحولهم إلى اشلاء وتبيد اليات الدمج للامة وتحول كل ماهو مختلف إلى عدو يجب ازالته كل تلك الاحلام الشمولية كانت عوالم مستحيلة. تحولت معها تلك الايديولوجيات إلى القمع والهيمنة لانها تفلح في تهديم المؤسسات الا انها لاتستطيع ان تبني وتصنع خيارات جديدة مختلفة لم تستطع الا تمزيق المجتمع عبر الياتها العنيفة والقاسية.

علينا أن نمضي قدماً في خلق وصناعة آليات إصلاح جديدة تقوم على المشاركة الشعبية بالمراقبة في تعميق الشفافية ومحاربة الفساد مما يعني المساهمة في تحول الواقع بكل اخفاقاته وأزماته إلى محرض من أجل إنتاج عقليات منفتحة ومفاهيم خلاّقة تجعلنا نساهم في خلق الواقع وإعادة انتاجه بعيداً عن العنف من خلال ابتداع آليات للمصالحة تحقق التوازن وتخلق مشاريع وجودية تصهرُ المكونات فيها، مما يساهم إلى حد كبير في تطوير امكاناتنا الفكرية والتقنية حتى نتحول من مجتمع يعاني من الازمات ويعتاش عليها كمجتمع يبيع المواد الاولية فقط إلى مجتمع له امكاناته في تطوير ذاته في ظل ما يتيحه مجتمع المعرفة من امكانات نتمنى ان نتجاوز الفجوة المعرفية الكبيرة بيننا وبين الغرب. هذا يتطلب اتاحة مجال رحب امام الحريات وانفتاح فكري كبير يقوم على انصهار افاق بين التراث والمعاصرة، تغدو فيه امكانية التعديل والتطوير على سبيل النسخ والتبديل، يزيل اوهام المطابقة بين النظرية السياسية

والواقع، بل التعامل معها بوصفها رهانا قابلا للتغير والتعديل يمكنها ان تكون تلك الفكرة ليس منسقة منطقيا من الداخل بقدر ماهي منفتحة حواريا مع الواقع خلقا عبر تجديد الفكر وادواته.

يبدو اننا هنا نقيم يوتوبيا جديده تقارب الامل الذي كان كامل اشياع قد دشنه ودفع حياته ثمنا له فلابد من تناوله استثمارا لهذا الجهد الرمزي والقيمه المعنوية الدافع إلى امام وهذا ما سوف نتطرق له في هذه الخطاطه البحثية عبر النقاط الاتية:

I - المثقف النقدي كامل شياع: المثقف والامل

المثقف كامل شياع الذي كان يؤرخ لما يحيط به هنا في بغداد فهو يستشرف المستقبل الذي يولد من رحم الحاضر بكل مخاطره تلك المخاطر التي كانت امامه ومحل انتباه المثقف الذي يراها تتجلى بكل ابعادها فهو يرصد تلك السيرة التي كانت قد جعلته بين تاريخين العودة ما قبلها وما بعدها عاد وقد ترك خلفه قرابة خمسة وعشرين عاماً من الهجرة القسرية. التي كان يدرك انها لحظة فاصله تتجلى في الحاضر تحدث قطيعة مع الماضي وتنطلق من افق الحاضر صوب المستقبل ما كان يدرك انه بهذه "العودة إلى ما حسبته ملاذي الآخر أو الأخير" هذا الملاذ كان يشيد لحظة جديدة تتمفصل ضمن الزمان والمكان الذي هو بكل الاحوال مرهون بكل ملابساته تجعله يحزم امره في طي ماكان ماضيا يحضر بقوة الا انه يقرران يقوم بطيه ويجد هذا يمثل ضرورة لازمة، من اين جاءت هذ الضرورة؟

انه يعلل هذه الضرورة القائمة على طي الماضي واجتراح حاضر "قد فتح إحتمالاته، على مصراعيها، أمامي فاستجبت إليه."

انه وجد انه امام اختيار مصيري يجعله امام ماضي عزم ان يخلق قطيعه معه ويغادر اغترابه صوب وطن يعيش حالة احتراب دموي مفتوح واقعه على اختيارات صعبه الا انه يعزم على الاستجابه لها وهو مدرك مخاطرها يقول عنها "لم أقصد أن أكون مغامراً حين مضيت في رحلة العودة التي لم أتخيلها منذ البداية نزهة في عالم الأحلام، ولم يأخذني إليها حماس رومانتيكي. لقد شعرت فقط أنني مدعو لرحلة نحو المجهول، وفي ذلك يكمن سر أنجذابي لها."

هذه اللحظة الكونية بانفتاح على اختيار حر ليس حالما ولا مغيبا عن الواقع جاهلا بمعطياته بل هو مدرك ان يخوض في معترك صعب الا انه اختار ان يخوض غماره كالابطال الذين يعيشون الماسي بكل ملحمية من اجل استكشاف طاقة الحياة وهي حالة كما صورها "بيتر دايك" بسخرية مفعمه ترى الابطال مختلفين عن الجموع التي اختارت الحياة مقابل عبوديتها من اجل تجنب الموت، الا ان هذا المثقف قرر ان يخوض رحلة الامل بالحياة وهو يدرك انه خطر محدق بكل احلامه الا انه اختار المضي بها بحرية اتخذ قراره.

هذه الرحلة عكسية لما فعله البطل الملحمي الاسطوري جلجامش الذي اختار ان يكتشف الخارج من اجل تجنب الموت لكي يمنحه إلى اهل اوروك اما كامل شياع فهو يقوم بالرحلة من الخارج الامن إلى الداخل الخطر الا انه يكتشف وهنا تكمن تجربته المعاشه بكل تجلياتها ورهاناتها انها منحته طاقة كبيرة من التحرر بقوله انها "وحررتني من الارتباط بمكان محدد على حساب الزمن الخاص للتجربة الذاتية، واوقفتني بعيداً عن الأفكار المجردة حول التاريخ العام لأكتشف تنوّع التاريخ المحلي وتعقيده وإلتواءه." هنا كانت بداية الرحلة الاستكشافية تمثل التجربة الفعلية بكل تاريخها الحي هذا التاريخ جعله يدرك عمق الواقع الماساوي وطبيعة الفاجعه التي يخفيها بطياته كعجوز مكفهر يخفي هواجس الموت التي لم يكن المثقف "كامل شياع" غافلا عنها بل انه يعيشها بكل هواجسه التي تحرض فيه معالجات يوتوبية كانت تنبع من هول المصاب الذي يكتنزه الواقع العراقي. الذي "يمتزج فيها الموت بالحياة ويتلازمان في كل لحظة. الموت في مدينة كبغداد يسعى إلى الناس مع كل خطوة يخطونها، فيما تتواصل الحياة مذعورة منه أحياناً، ولا مبالية إزاءه في أغلب الأحيان."كانت تثيره وتوجع إنسانيته وتحرضها على التعاطف "كم بكيت في سري حزناً على مشاهد الدماء المسفوكة في كل مكان؟" هو لم يكن يعيش الواقع ويتعاطف مع معاناة ناسه فقط بل كان ايضا تفجر فيه احتمالات الموت ذلك الزائر المزعج بكل اطيافه وشياطينه المنسلين من تجاويف مظلمه ظلمة سريرتهم، الاانه كان يعلم هذا انه قد يكون هدفاً لقتلة "لا أعرفهم ولا أظنهم يبغون ثأراً شخصياً مني، وأعلم أنني أخشى بغريزتي الإنسانية لحظة الموت حين تأتي بالطريقة الشنيعة التي تأتي

بها"لكنه يعيش هذه التجربة مثلما لم تكن حلما ساذجا هي ايضا ليس ابدا فعلا انتحاريا بقصد وثوابه الموعود في العالم الآخر" فالقضية بالنسبة لي تعني الحياة وليس الموت. وهذه الحياة ينبغي ألا تكون بالضرورة آمنة شرط أن تشبع الرغبة في الوجود والفعل والانغمار، منذ سنوات وأنا أعتقد، ربما بعد قراءة جان بودريار، أن النهاية حاصلة في الحاضر. إنها تلازمنا في كل لحظة نعيشها. وحين ندرك ذلك، لا يعد هناك ما يستحق الانتظار. غير أن تسليم النفس للنهاية... ليس استسلاماً، إنه بداية السير نحو التخوم أو بينها..... هناك حيث تتقلص المسافات. وعليّ أن أعترف أنني لم أكن غير مكترث بالموت دائماً."[1]كان مثقفا يريد ان يمسك بالتجربة الفعل على ارض الواقع وليس تنظيرا مجردا الفعل بكل اهوالة التجريبية حيث الموت والوحشية في القتل تنزع الخوف والقلق عميقا في اللاوعي وتجعل يتشبث بارادة الحياة رغم اطياف الموت بكل عنفها تريد ان تزيح وتحطم هذه الارادة المتشبثة بالحياة التي جعلت منه يسلك سلوكا متقشفا زاهدا بهذا الواقع المتقلب بعنف، الا انه يؤكد على الاثر المحمود انه تلك التجربة الحقيقية الملموسة دون إزاحة أو تأجيل. "للعودة من المنفى، في حالتي، سبب عاطفي أكيد. إذْ وجدت نفسي في علاقة لا أقوى على إستبدالها أو تعويضها. إنها العلاقة مع الوطن كمجموعة من البشر، والتقاليد، الأمكنة.... كفضاء من ضوء وهواء، من فوضى وخراب وألم. بعد أن جربت هذه العلاقة صرت متيقناً من جدواها ومعناها بوصفها حقلاً للممارسة اليومية والفكرية، لكنني لم أزل أشك بأن حب الوطن من صنف الفضائل!. فقد يهيم المرء حباً بوطنه، المصنوع من صور وخيالات، وهو بعيد عنه، وقد لا يقيم لنفسه علاقة إخلاقية معه وهو يعيش في داخله، وقد يخدم بعضنا الوطن من موقف متجرد إلا من الوازع الإنساني، وقد يدمره آخر يتشدق بإسمه ليل نهار. ما هو ثابت في الوطن كأرض وتاريخ لا يلزم الجميع بالتماهي التام معه أو التساوق مع حركته وتحولاته. وهكذا فأن ضعف الحماس للوطن أحياناً لا يدخل في باب الرذيلة أو الخيانة."[2]

---

1 http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=145727

2 نفس المصدر.

هذا التوصيف البارع يبين ان الفعل يميز بين كل التنظير والاحكام المبالغ فيها لان تصلح في تميز بين الوطني من غير الوطني.

انه بين وجع الغربه خارج الوطن وتخيلات وحنين العودة تلك التجربة التي عمقت الاغتراب وتجلياته الشعور بالسأم من الإكتفاء بعدّ سنوات الهجرة، من البقاء بعيداً عن وطن طالما تخيلته جميلاً وأنيساً رغم جنونه وقسوته، انه مدفوع بحب إلى ان يعيش تجربته الخاصة داخل وطنه الذي كان حلما يوتوبيا التجربة مهمة من اجل تقييم ما يعيشه من الم وما يعانية من اوجاع التجربة الملموسة تبعد عن مخيلته الاحكامة التحيلية التي بشر بها الاحتلال انه من خلال تجربته كان يتعامل مع الملموس بعيدا عن الافتراضات أو الاحكام المسبقه التجربة هي من مكنته ان يقدم معالجته بعد ان ادرك الداء الذي شخصه بقوله: "الكذب والفساد والعنف والنسيان المتعمد للحقيقة أو السهو عنها. كل، من موقعه، مهموم بالعراق ومتورط فيه: أميركا العظيمة المتجبرة والسطحية، الديمقراطيات الغربية المرتبكة، الشعبويون من كل الأنواع، حاملو الشعار اليساري، اليمينيون والمحافظون، العروبيون، الأصوليون، تجار الموت، رجال الأعمال، حاملو ألوية العصبيات الخادعة..... كل خبر يأتيني عن بؤس هذا العالم وتعاسته يحيلني على "مستعمرة" سوء إسمها العراق.. هي درجة الصفر التي لا موقع لها على خرائط المكان أو مقاييس التجربة، لكنها تتيح، في الوقت نفسه، فهم أوجه الزيف في عمارة زمننا الماضي في مسارات مجهولة."

نعم كان يبحث مثل بلوخ عن الجربة الملوسه فصياغة يوتوبيا نقدية للواقع وبهذا يغدو مشروعه الذي كان يفتقد سابقا في غربته لاهم له الا العيش على هامش حلمه بالوطن وسط خطابات التجريد العلموية التجربة جعلته يلمس ضرورة ان يكون له مشروعه الذي كان يفتقده سابقا واخذ وسط واقع الجديد يعيش همومه ويقدم له الحلم بالامل وسط العنف الضاري الذي يعيشه العراق وهو بين نارين المنفى بكل اطيافه والعوده بكل اشباحها "كل رجوع عن المنفى تعميق لجذوره وإبهام بخفاياه. أي أوجاع سرية يورث المنفى، أي شفاء يحمل الوطن؟"

انطلاقا من هذه الرؤية كان المثقف كامل شياع يصوغ يوتوبيا نقدية في بلد يعاني من جحيم العنف والفساد والثقافة الاصولية القائمة على الموالاة وليس على

الكفاءة والانجاز. كل هذا يدفعنا إلى الخوض في مرجعياته النقدية ثم الوقوف عند اليوتوبيا والامل الذي كان ينشده وبالتالي ما يهمنا في معالجته هنا أكثر هو من العالم الذي تبنيه رؤيته النقدية وهو يجمع بين النظرية والممارسة الفعلية وان كانت لم تمكنه ان يبقى حيا، الا ان ترك لنا فرصة الحلم بالامل بمعيار نقدي نقيم به عالمنا. سوف نتناول الجهد الذي اسس له في مجال بحثه في الخطاب اليوتوبي وتاكيده على التجربة النقدية هنا سوف نقف عند معالجته إلى اليوتوبيا وفي الجزء الثاني -الذي سوف يظهر في كتاب اخر - نتعامل مع مشروعه النقدي للواقع العراقي بموصفه يعبر هو الاخر عن يوتوبيه ملموسه تطرح امكانية الامل.

II - "تجليات اليوتوبيا معيارا نقديا"

في تجل مميز لدى كامل اشاع وهو يقدم دراسته التي مثلت رؤية اليوتوبيا بوصفها تمثل نقد لما هو قائم النقد الذي يحاول تجاوز هفوات ماهو قائم وما فيه من تناقضات نحو العود اليه يوتوبيا عبر معالجة يوتوبية تقدم حلولا لا تتجاوز الفضاء الاجتماعي والتداولي الذي ظهر النص فيه وعمل على ايجاد معالجة له، مما يجعل من كل يوتوبية رهينة الاشكالية التي ظهرت في كنفها وعملت على ايجاد حلول لها. لكن قراءة كامل شياع في هذا النص يظهر كونه ناقدا ومؤولا يحاول تحليل تلك الاشكالية مع تبيان موقع كناقد ومتلقي، اذ في البداية نجد انه يؤكد في معالجته لليوتوبيا على اهمية موضوعه ولهذا يصيغ اطروحه له هي: "اننا نفترض ان النزعة اليوتوبية شكل من اشكال الخيال الاجتماعي الذي له صلة وثيقة بكل ثقافة؛ الا ان خصوصية تبرز واضحة في العالم الغربي"

وفق هذه الاطروحة يبين ان اليوتوبيه ترتبط بالواقع الاجتماعي الذي تظهر فيه ثم انه يدرسها حصريا في الواقع الغربي، الا انه يتناول تلك اليوتوبيا التي تصف المجتمعات المتخيلة، وهو ما ظهر فعلا في تجليات التحليل والنماذج التي درسها ضمن الفضاء الثقافي الغربي، خصوصا في عصر النهضة والتنوير. وبشكل محدد انه يهدف إلى دراسة الفوائد المتوخاة من الفكر اليوتوبي، لانه يرى ان الرؤية الصادمة للمستقبل لن تقود الناس إلى خيارات واهمة فحسب، بل أيضا إلى ما هو أخطر من ذلك،

فهي ستؤدي في حالة تطبيقها إلى تدمير التنوع في أشكال الحياة وتدمير استقلالية الفرد. من هنا فهو ينظر إلى اليوتوبيا بوصفها **معيارا نقديا** من خلال الاشارة إلى امرين:

الاول انتروبولوجي: فاليوتوبيا تجد اساسها في حقيقة أن الكائن البشري هو كائن حدسي (منشغل بمستقبله) وتوازرها امكانية تحسين الطبيعة البشرية.

اما الثاني فمعرفي: فالمعرفة والفلسفة تعد المهندسة لبنيات الروح.

فانه يرى ان اليوتوبيا ليس الا تجسيد لتلك البنيات، فهي تعرضها بوصفها أساليب مختلفة في الحياة، حيث تثار الاسئلة الحيوية عن الحرية والطبيعة البشرية والخير، وهذا مفارقة فرغم ان اليوتوبيا هي بالاساس في ماوراء العالم الحقيقي؛ الا انها ملهمة في البحث عن المعنى. ويرد هذا إلى ان غرابة اليوتوبيا في التفوق على الواقع هو ما يراه كامل اشياع: "مايهمنا أكثر من العالم الذي تبنيه."

فهو في تقديمه ايضا يحاول ان يقف عند التحديد المفهومي فقد كان يقف بين مجموعتين:

الاولى ترى ان من الممكن تعريف اليوتوبيا: افضل من يمثلهم هو ج. س. ديفس J. C. Davis في كتابة "اليوتوبيا المثالية" الجانب الاهم بالنسبة لديفس هو ايجاد أرضية موضوعية لتعريف اليوتوبيا. فهو يقول ان ثمة احساسا بالفوضى ينتج عن طريق التناول الذاتي لليوتوبيا تبعاً لاي مظهر من مظاهرها. وعلى الاساس فان البعض من هذه الطرق اغرقت اليوتوبيا:

أ- اما برؤية الإنسان لعالم أفضل.

ب- او تخيلات سياسية أو فلسفية.

ويرى ديفس: "ان اليوتوبيا عملية متماسكة، مجموعة من الاستراتيجيات للحفاظ على التنظيم الاجتماعي والتكامل والتكامل ازاء النواقص، ناهيك عن عداء الطبيعة والتعنت البشري"

اما الثاني لا ترى امكانية ذلك. وهي التي يمثلها "الاخوان مانويل" في دراستما الشهيرة "الفكر اليوتوبي في الغرب" وهما يزعمان ان اليوتوبيا تتحدى أي تعريف بسبب تغيرها المستمر. ويناقشان انطلاقا من من مقولة نيتشه "ان التاريخ والتعريف

متعاكسان" ولهذا فان "مالاتاريخ له فحسب من الممكن أن يتم تعريفه" فان المقابل "عدم التوافق بين ان يكون ثمة تعريف صارم لليوتوبيا ومان متعددة عبر التاريخ" وسبب التنوع يرجعانه إلى "الميل الطبيعي لليوتوبيا عند الإنسان" وهو يبرز تنوع التجارب في مختلف الفترات. بينما يجدان: "ان اصل الميل الطبيعي لليوتوبيا، بالمعنى المطلق، لا يمكن معرفته" الا انهم يسلمان بان تصنيف اليوتوبيا في مجاميع تبعا إلى فتراتها وعناصرها يكون ممكناً.[1]

النتيجة التي يصل اليها كامل شياع بعد عرضه ومناقشته للتعريف يصل الى: اذ نتفق مع ال مانويل بشأن صعوبة ايجاد تعريف شامل لليوتوبيا للاسباب نفسها التي يذكرانها، الا اننا من ناحية ثانية ادعاء ديفس باننا لا نستطيع التحدث بكلام مفهوم عن اليوتوبيات من دون تعريفها، أمراً مبرراً تماماً؛ الا ان المشكلة الوحيدة التي لدينا على تعريف ديفس تكمن في أنه بينما يتلاءم مع اليوتوبيات في القرن السادس عشر والسابع عشر التي كانت تهتم اهتماما خاصا في "الحرية"[2] فانه لا يتلاءم مع يتوبيات تاسيس" النظام" في القرن الثامن عشر والتاسع عشر.

فالملاحظ ان كامل شياع يقسم اليوتوبيا الحريات التي ظهرت في عصر النهضة في القرن السادس عشر، والثانية يوتوبيا النظام أو التقنية التي ظهرت في القرن السابع عشر وتهتم بتاسيس النظام. الا ان كامل شياع يصل إلى التعريف التالي فاليوتوبيا تمثل: "تلك الحالة الاجتماعية التي تحلق نحو المطلق فردياً أو جماعياً، بغض النظر عن كيفية ادراكها"[3]

وبعد ذلك فانه يقدم قراءته في ثلاثة فصول كل منها تناول جانبا من اليوتوبيا وفيها توظيف لهذا العريف:

اما الفصل الاول، اليوتوبيا وسياقاتها – جذور اليوتوبيا تناول فيه:

---

1 كامل شياع، اليوتوبيا معيارا نقديا، ترجمة سهيل نجم، دار المدى، طذ، بغداد -دمشق، 2012، ص 14.

2 انظر: توماس مور، يوتوبيا، ترجمة وتقديم بطرس سمعان، الهيئة المصرية للكتاب، ط2، القاهرة، 1987.

3 كامل شياع، اليوتوبيا معيارا نقديا، ص 15-16.

أ – أصل اليوتوبيا:

ان اليوتوبيا لا تخرج عن الشروط الموجودة، بناء على تناقض تلك الشروط وخياراتها المحيرة، من أجل نفيها، انها تروم الوصول إلى حالة تكون فيها كل الصراعات واللاتوافقات قد ازيلت. لذا فان اليوتوبيا – كما يرى شياع – متاصلة في هذه العملية المزدوجة بالارتداد المدروس من شروط اجتماعية غير مرغوب فيها والعودة اليها برؤية منسجمة. ليس ثمة يوتوبيا موثقة من دون رؤية معينة عن الانسجام الاجتماعي. الا انه يعود إلى التاكيد ان البحث في الاصول اليوتوبية على أساس تقصي مديونيتها لليوتوبيات السابقة. بمعنى ارجاعة التاثيرات القديمة من زاوية التاثير والتاثر من خلال البحث في اصل الفكر وبالتاكيد الافكار السابقة هي السباقة وبالتالي هي المؤثره في اللاحقة لكن هذا يفقد خصوصية اليوتوبيا الاجتماعية والظروف التي ولدة فهل ان كامل اشياع تنبه لهذا من خلال قوله: مما يجعل وجود يوتبيات معينة في ظروف معينة قد تتغلب لتكون مجرد اعادة أو تقليدا لما قبل من قبل. وعلى اساس تلك الخصوصية التي اكد عليها في الاهمية وفي التعريف نجده يمضي إلى فصل بين اليوتبيات التي ظهرت انطلاقا من اشكالياتها الاجتماعية فيقول: هناك صورتان يوتوبيتان، يمكن أن تكونا اشارتين لمصدر اليوتوبية عبر التاريخ: الاولى هي اسطورة العصر الذهبي التي تصور لاول مرة عصر المجتمع السعيد الذي يختلف عن الفردوس الديني لادم وحواء. وبما تنفتح هذه الصورة لتكون الهاما مناسبا لليوتوبيا، لانها تصور المجتمع السعيد الذي يشيده الإنسان. اما الصورة الثانية الذي يمكن الاشارة اليه "جمهورية افلاطون"[1]. التي يمسك بعلامة مهمة هنا هي دولة افلاطون كونها مركزية متأسسة على التشديد في التخطيط والسلطة والنظام، والفكرة الاخرى هي تكامل الإنسان وهي فكرة منذ عصر النهضة اصبحت مؤثرة جدا وتعبر عن الايمان بامكانية تحسين ظروف الإنسان على نحو غير محدود، في ما لو توفرت مؤسسات مناسبة، واحد اهم هذه المؤسسات في هذا المجال هي التعليم. وبالتالي يقول شياع: ان ان الترابط القوي لفكرة التعلم مع فكرة المجتمع المتنور

---

1 انظر: افلاطون، الجمهورية، ترجمة: شوقي داود تمراز، الاهلية للنشر والتوزيع، بيوت، 1994.

والمتكامل تبين نقطة البداية لاي يوتوبيا، وان اخذت توجها اخلاقيا دينويا وليس ديني في عصر النهضة اذ يقول شياع ما كانت تنوي اليوتوبيا فعله هو جعل الحاجة إلى التغيير مألوفة عبر تقويم مباشر وغير مباشر للنظرة "الاعتبارية" لزمنهم. هنا يقدم لنا شياع دليلا على مذهب الية في تعريفة واصالة اليوتوبيا من خلال ارتباطها باطارها الاجتماعي فيقول بوجود نوعين تاريخين مختلفتين هما: اليوتوبيا النهضة أي القائلة بالحرية أي يوتوبيا مور، والثاني يوتوبيا القائلة بالنظام يوتوبيا سان سايمون، فان الاولى هي في الاساس يوتوبيا إنسانية مسيحية تؤسس لدولة المدنية الهيلينية لتكون أنموذجها وتؤيد التسامح السياسي والديني ضمن مجتمع علماني، لكنها تتذبذب بين الماضي والحاضر، مهتمه فقط بوصف الحياة اليوتوبية لهذا فهي ايدت مجتمع المساواة لهذا فهي تنتمي إلى مجتمع شبه زراعي الفاضل، لهذا تمثلت هذه اليوتوبيا بمور حاولت ملاءمة الدين للمؤسسات اليوتوبية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، لهذا جعلت العلمنة عنصرا تكميليا للدين، اما اليوتوبية الاخرى فهي يوتوبيا سان سايمون كونها ممثلة لليوتوبيا الصناعية والعلمية فهي تمثل مجتمعا علمانيا هيمن عليه العقل العلمي ومن قبل ذلك التفاؤلية، فكانت منتشية بالمستقبل المرسوم من حيث التكامل التقني، لهذا فهي انتمت إلى قيم الصناعية الجديدة، وهناك فاصلة من السنوات هي الثلاثمئة التي تفصل مور عن سان سيمون. اما بعلاقتها بالدين فقد حاولت ملاءمة كل المؤسسات، ومن ضمنها الدينية طبقا إلى شروط المعرفة العلمية وبالتالي جعلت الدين مكملا لمجتمع معولم مادام ذلك المجتمع محكوما بالصناعيين والعلماء الذين كان من المعتقد أنهم الوكلاء الوحيدون لـ "ادارة الخلاص".[1]

اما في مجال البحث عن الوظيفة واختلافها بين اليوتوبيتين يقول شياع

1- ان يوتوبيا مور:3 وان كانت تجسد لامكان ومكان مفضل الا انها ارتبطت بالواقع الاجتماعي قائمة بوظيفتين: الاولى النقد الذي كان موجها ضد الآراء الدينية القوية على الحياة الاجتماعية والثقافة، اما الوظيفة الثانية هي المواساة فكانت موجهة لتكييف الآراء ضمن اطار فكري أكثر شمولا رفض نظرة اوغسطين المتشائمة عن طبيعة البشر

1 كامل شياع، اليوتوبيا معيارا نقديا، ص 20-22.

والخلاص، فقد جمع مور بين شمولية الدين المسيحي وخصوصية التراث الاغريقي.

2- اما يوتوبيا سان سيمون: انه مجتمع المستقبل علمي صناعي بالضرورة سوف يكون مجتمعا منسجما لانه سوف يوجه قواه نحو الاختراع والانتاج بدل الاستهلاك والصراعات الداخلية. فهذا المجتمع غير متساو؛ لان الناس منحوا امكانيات غير متساوية فهذا يحتم عليهم التناسق والتوحد بين طبقات المجتمع.

والنتيجة: انه هنا يرصد "كامل شياع" تباينا بين النوعين؛ لانهما ينتميان إلى اطار اجتماعي مختلف في حين **مور** كان يرى ان طبيعة المعرفة التي يتطلبها المجتمع اليوتوبي هي اخلاقية أكثر منها علمية بينما يوتوبيا **سان سيمون** وفرانسس بيكون حيث بروز العلم كقوة جديدة لهذا تم تفضيل النظام على الحرية فالحياة الاجتماعية محددة بالقوانين الصارمة نفسها التي تعمل في الطبيعة. لابد من ازالة المصادفة والطارئ من الحياة من أجل ابقائها منتظمة ويمكن التنبؤ بها.

ب - اليوتوبيا ونقيضها:

هذا التقابل بين اليوتوبيا التي بشرت بالمستقبل الذي سوف يحققه العلم يؤدي إلى تحول في حياة الإنسان وارتقاء بملكاته، كل هذه التخيلات لم تكن بعين المرتابين والمشككين مقبوله فهذه الحالة التشكيكية بشان دور التكنلوجيا في حل المشكلات الإنسانية فالتكنولوجيا طبقا لهذه النظرة، تؤدي إلى التقليل من حرية الإنسان وفصم علاقته بالطبيعة، هذا رد على مفهوم النظام والغاء الصدفة والحتمية والالية التي هيمنت في ظل فلسفة العلم في غاليلو وكبلر وصولا إلى الوضعية وغيرها، فقد كانت اطروحة اليوتوبيا التي توازر العلم تقدم ضمانات ايجابية بشان النتائج العلمية عن الحياة البشرية، بينما نقيض-اليوتوبيا يسائل قيم العلم عن الارتباط بنتائجها السلبية على الحياة الإنسانية. طبعا كامل شياع يؤازر الجانب النقدي ويقول: "اننا نقترح أن يكون القرن العشرون نقطة البداية لدراسة العلاقة بين اليوتوبيا ونقيضها لان الناس في هذا القرن قد جربوا خيبة الامل لواحد من الافتراضات الاساسية لعصر التنوير، وهي

فرضية ان العلم سيؤدي بالضرورة إلى تحسين الوضع البشري"[1] هذه الرؤية التي مثلت النقد الذي قدمته مدرسة فرانكفورت القائم على نقد التشيؤ للإنسان من خلال مثالية عصر التنوير كانت من اجل الوصول إلى تكامل تكنولوجي وأخلاقي عبر استعاب التنظيم التنظيم العقلاني للمجتمع[2]، هنا كامل شياع يعتمد على احد اعمدة هذه المدرسة انه ماركوز اذ يقول كامل شياع نقلا عنه: "كما يرى ماركوز، بسبب نوع المنظمات التي لا يزال العلم والتكنولوجيا منطمرين فيها. وحتى الآن فان هذه المنظمات أعاقت تحرر الإنسان من قيوده التي تكبله فيها الضرورة، فضلا عن ذلك، ليس المنظمة الاجتماعية وحدها بل ايضا اغلب يوتوبيا الماضي، كما يقول ماركوز اسهمت في كبح الانعتاق."فانه ماركوز بنظر كامل اشياع يبدو مدافعا عن يوتوبيا مفتوحة ذات رسالة خاصة هي جمالية-ايروتيكية. انها يوتوبيا التحرر يطرح هنا مفهوما للحضارة يختلف كليا عن مفهوم فرويد لانه يجعل الحضارة شرطا للنفي أي تأجيل لاشباع الحاجات الحيوية للإنسان. نعم هذا هو التحرر يتحقق من خلال تحرير الزمان والطاقة خارج الاغتراب والسلب الذي ينمط السلوك مايشير اليه ماركوز بقوله (ان الثورة تستدعي تحولا جذرياً للحاجات عينها وللمطامح والصبوات، سواء الثقافة منها أو المادية؛ وتحويلاً للوعي والحساسية ولصيرورة العمل ووقت الفراغ على حد سواء)[3].

ج - أهداف اليوتوبيا:

في بحثه إلى تحدي مرامي اليوتوبيا فانه يعود من جديد إلى المقاربات بين اليوتوبيا والاطار المجتمعي لها ثقافيا وعلميا فهو يراها تاتي من الفائض الثقافي الذي يغذي الصلات بين الخطابات الفردية المختلفة، ومن ثم انه يراها تقترح احساسا بالوحدة المتخيلة التي تساعد في فهم معنى الحياة، من خلال التضاد بين ما هو موجود وما يفترض ان يكون موجودا. وبالتالي فانها تنزع إلى خلق مجتمع متجانس، يتميز

1 كامل شياع، اليوتوبيا معيارا نقديا، ص 28.

2 عامر عبد زيد، الحداثة ومأزقها في خطاب مدرسة فرانكفورت، دار تموز، ط1، دمشق، 2013.

3 هربت ماركيوز، الثورة والثورة المضادة، ت: جورج طرابيشي، الاداب بيروت، ص 18.

بالتالف والاستقرار والسلام. لكن طابع اليوتوبيا التبشيري فهو يرجع بنظر كامل اشياع: "يعتمد على نقطة بداية محددة تميل اما إلى أنسنة المؤسسة الاجتماعية، ما أن تجدها مصدرا للشرور الاجتماعية، أو مأسسة الإنسان عندما تجد أن ميله الطبيعي بنزع إلى ان يكون ضد المجتمع"[1]

1- وهنا نلمس تمثلات تلك الفكرة من خلال تحديد اهداف اليوتوبية القائمة على الحرية الإنسان اذ ينير اللا الحرية بوصفها حرية أخلاقية ضرورية مبنية على شكية من المؤسسات الاجتماعية المستقرة.

2- اما يوتوبيا النظام فهي تعبر عن ايمان بالمؤسسات والنظام لتعزيز الحلم بحياة ذات انسجام دائم بين الناس، وبينهم وبين بيئتهم، فان دور هذه اليوتوبيا القائمة على النظام، هو تمثيل متع الجماعة أكثر من الافراد منفردين.

3- وقد تقترب اليوتوبيا من السياسة فتقدم اولا وصف مؤسسات متكاملة أو موظفين أخلاقيين متكاملين، مهمتهم حل الصراعات، اما الامر الثاني هو أن المجتمعات اليوتوبية قد اختيرت في الغالب لتكون في أماكن منعزلة.

4- وايضا ثمة هدف اخر يتعلق بالموت فان الرغبة الإنسانية أو المركزية الذاتية للوعي اليوتوبي تتضمن نوعا من الهم الوجودي فعند ذاك من الممكن ان يكون هناك ارتباط بين الرغبة في الخلاص من الموت. ان الوعي اليوتوبي يجمع بين التحرر الذاتي والخلاص الجمعي من الموت ما يجعله يساهم بتبدل الشعور بالمحدودية بواسطة انموذج للمعنى متجاوز التاريخ. حيث يكون السبيل الذي يقود المرء إلى الخلود هو ان يصبح مواطنا صالحا في اليوتوبيا، فالاعمال الخيرة للإنسان تمكنه حتى بعد ان يموت، وايضا تهدف اليوتوبيا الطبية إلى اخضاع الإنسان بان جسده المريض يمكن ان يشفى تماما من المرض، ان لم يكن بالامكان بقاؤه شابا إلى الابد.

---

1 كامل شياع، اليوتوبيا معيارا نقديا، ص 34.

د - اليوتوبيا والتاريخ:

في هذه العلاقة يبين فرضيته الاتية وهي "ان الوعي اليوتوبي يعمل ضمن التاريخ" ومن خلال هذه الفرضية يقيم اليوتوبية الى: يوتوبيا مجردة وهي التي تتجاوز الحاضر من أجل ان تمكث على نحو مطلق في عالم المثاليات. اما النوع الثاني (الملموسة) وهي تلك اليوتوبيا التي تزعم البقاء في كل مكان، وهي لهذا لها الريادة في العملية التاريخية. ويمضي في تاكيد فرضته سابقة الذكر كن هذه المرة من خلال تبيان العلاقة بينالتاريخ واليوتوبيا) نجده يؤكد على العلاقات الاتية:

1- ان اليوتوبيا مهما حاولت فصل نفسها عن الحاضر، لايمكن فك علاقتها بالاعتماد عليه، فالحاضر يضع المنظور الذي من خلاله يكون ممكناً تبادل التأثيرات بين الماضي.
2- ان الوصف اليوتوبي للمستقبل ليس الا ابراز للحاضر، بعد تطهيره من صراعاته ومأزقه.
3- ثم ان الحاضر يحصل على معناه فقط من كونه موقعا زائلاً بالمعينين الزماني والمكاني. اي ان الحاضر يظهر في جزئيته وليس في كليته الموجودة وهذا يعني، على المستوى الاجتماعي ان اليوتوبيا مرآة للمجتمع في وقته الراهن مبنية على عيوبه ونواقصة، ولكن على المستوى أوسع.
4- وبالتالي باثباته تلك الفرضية يكشف الدور النقدي لليوتوبيا مازق الحاضر ومقيدات خطابه، مقدمة نفسيها بوصفها شكلا مختلفا وهو ما يوحي بالخيالي والغائب ضد واقعية ما هو أكيد وملموس في الوقت الحاضر.
5- انه ينفي هيمنة الماضي على اليوتوبيا وبالتالي يرد على من لايجد اصالة لليوتوبي بالمقارنه مع السابق فيقول: ان توق اليوتوبيا للماضي ذو طبيعة بلاغية، لان جعل الماضي مثالياً لا يمكنه وحده ان يخلق يوتوبيا. اما عن اليوتوبيا وصلتها بالمستقبل فلليوتوبيا حساسيتها تجاه المستقبل يمحو منه السخط الاجتماعي، فحاجات الإنسان هي من الناحية الاجتماعية والرمزية حاجات اصلاحية ثم يكشف القول بانها نماذج لمجتمع منظم في افضل صورة عبرت كل واحد منها عن روح حقيقتها الزمنية.

هـ - امكانية تطبيق اليوتوبيا:

في البحث عن الممكنات نجد كامل اشياع يتعامل مع اليوتوبيا بوصفها سردا يتطلب مشاركة تالية من جانب قرائها من اجل ان يمنحوها معنى، وهنا تحصل تلك التركيبة بين التاريخ والمعنى الذي يقدمه المتلقي، وبالتالي يحصل الربط بينها وبين الواقع بوصفه البديل الذي يحقق الانسجام والسعادة، كل هذا من خلال مفهوم "التكامل المثالي لإنسان" وهو ما دافعت عنه اليوتوبيا الحديثة تحديدا، وهو يتحقق عبر جعل الفكرة ممكنة الفهم من خلال تركيز اليوتوبيا على تحولات ما هو حقيقي، اكثر مما تركز على بنية الميتافيزيقية المفترضة، ويضرب مثالا على هذا في يوتوبيا مور: اذ بفضل ذلك يتم المواءمة بين ما بعد غير قابل للمواءمة، ومن الامثلة التي افترضتها اليوتوبيا كحلول -

الاول؛ تكرار الاسلوب الذي يعاد فيه انتاج الكثير من أركان العالم المحسوس. ويهدف الخيال، بهذا المعنى، إلى جعل ما هو مألوف مألوفاً، واخفاء ما يخلق الاضطراب وما هو غير جميل. انه لذلك يخلد اركان الحاضر من خلال تجريدها واسقاطها على واجهة المستقبل. لهذا السبب، من الممكن بسهولة استبعاد الآخرين، وبالنتيجة لا معقوليتها وهروبيتها.

الثاني؛ الذي يعلن فيه الخيال عن نفسه، هو الاسلوب الابداعي. والخيال هنا يفكر بالمستقبل بدلا من تصويره، أو التكهن به على انه الشيء الحاسم. وهو يهدف إلى انتاج بعض التنوعات الخيالية على قضايا كالحرية والمتعة والملكية والدولة والمدينة وما إلى ذلك.[1] يبدو ان الخيال فعال في اليوتوبيا، لان احد اهم الوجود الإنساني، التي يمكن للخيال اليوتوبي ان يتخيلها، هو ذلك الذي يروم الهوة بين ما يريده المرء، وما لديه، او، وفق الاصطلاح السيكولوجي، بين مبدأ المتعة ومبدأ الواقع. في تصوير ادراك المثل أو استباق ما ليس بعد، لا توحي اليوتوبيا بالمواجهة بين ما هو كائن وما ينبغي له ان يكون فحسب، بل تفاعلهما المعبر عنه بالامثلة المفصلة عن الكيفية التي فيها الحياة التي لها معنى.

---

1 نفس المصدر، ص 56-57.

اما الفصل الثاني: اليوتوبيا معياريا نقديا، تناول فيه: تناول في هذا المبحث الدور النقدي لليوتوبيا فيما يتعلق بثلاثة مفاهيم هي:

أ - اليوتوبيا والايديولوجيا:

ان كلا المصطلحين لا يشير الا إلى افكار غير مدركة وغير عملية ومن خلال المنظور النظري فان كلا من هذين المصطلحين يمكن ان يشير إلى مثل مراوغة وخيالية-

1- **اليوتوبيا**: مصطلح في معناه اللساني، يشير إلى اللامكان والمكان الافضل أو العالم الخيالي أو العالم المثالي. فان هذه اليوتوبيا مثلما لها دور سلبي لها ايضا دور ايجابي يتمثل في: تقديمها لنفسها على انها سوسيولوجيا علاجية، وتكشف حدودالعالم الحقيقي، فضلا عن ذلك فهي تلهم الناس لتحسين احوالهم وعالمهم، وهي من هنا تنزع إلى أن تكون مفهومة في العالم الحقيقي. ولذلك فهي في هذا السياق، لا تظهر بكونها مفسرة للعالم بل بكونها محولة له.

2- **الايديولوجيا**: انها منظومة من الاعتقادات المرتبطة بموقف أو باهتمام مجموعة من الناس. تسمح الايديولوجيا بنظرة جزئية إلى الواقع الخاص الذي تستند اليه، أو بالرجوع إلى سبب ذاتي هو على سبيل المثال الاهتمام الخاص الذي تهدف اليه في السر أو العلن. في كلتا الحالتين تخفي الايديولوجيا أو تشوه صورة الواقع بكليته. وهذا ما يعد في الغالب وعيا مزيفا أو حتى خداعا مقصودا.

3- **المقاربات الثلاث بين اليوتوبيا والايديولوجيا:**

الانموذج الاول عند مانهايم (1893- 1947)[1] فالايديولوجيا تخفي الواقع، من خلال تقييده في تمثيل غير دقيق، عفى عليه الزمن. اما اليوتوبيا فهي تخفي الواقع لانها تهدف إلى تجاوز حدوده. فهما نتيجة كونهما تمثيلين عديمي

---

1 عالم اجتماع يهودي، مجري الأصل من مؤسسي علم الاجتماع الكلاسيكي ويعد مؤسس علم اجتماع المعرفة. الهدف الخاص لعلم اجتماع.

الانسجام، تفشلان في ان تتضمنا "بحثا حقيقيا عن الواقع" فالايديولوجيا عند مانهايم كونها نمطا نوعيا من التمثيل، يجد تكوينه في مصلحة الجماعة المهيمنة. وقد تحيله للايديولوجيا، هو في جوهره مفهوم مرفوض، وهو مرتبط بتشوهات وانحرافات نفسية. ويتنوع مدى هذه التشوهات الايديولوجية "من الاكاذيب الواعية إلى التخفي نصف الوعي وغير الحصيف" عامل مانهايم اليوتوبيا بوصفها ايديولوجيا الفصائل الاجتماعية الصاعدة وقد، خص مصطلح "اليوتوبيا" بتلك التمثلات التي تتجاوز الواقع وتميل إلى تحطيمها جزئيا أو كليا، نظام الاشياء المهيمنة في في ذلك الوقت. فان اليوتوبيات بنسبة لمانهايم، هي تلك التمثلات المتسامية التي تتضمن عناصر من "الحقيقة السابقة لاوانها". تدفع هذه العناصر اليوتوبيا نحو صورة مستقل أفضل، وبالنتيجة تكون في صراع مع النظام الحاضر واقنعته الايديولوجية، وعلى النقيض من ذلك فان الايديولوجية يقتصر على تمثيل المعنى قبل ان بتوطد ويثير الاهتمام. ومن هنا فهي تبقى في توافق تام مع النظام الحاضر مستعبدة أي تنزع نحو تغييره.[1]

الانموذج الثاني عند بلوخ: فهو احد التنوعات على الانموذج الماركسي الذي نظر إلى كل من الايديولوجيا واليوتوبيا على انهما من اشكال الوعي الزائف. الاول لان كليهما لا يتطبقان مع الواقع بل مع ماهو مثالي. والثاني لان كلا منهما لا يتعامل جوهر الواقع، ومن هنا يبقى مسطحاً وما قبل العلم. اما الفرق فهو فقط بين الجزء والكل فاليوتوبيا ليست الا جزءاً مما يسمى البنية الايديولوجية الكبيرة. وعلى هذا فاليوتوبيا قابلة للتحول إلى الايديولوجيا، اما بلوخ فله فكرتان متمايزتان عن التاويل الماركسي.

الاولى: في رفضه المعنى السلبي، الذي يعزى لليوتوبيا، فاليوتوبيا وفقا له، هي اكثر من مجرد احلام غير مدركة انها بالاحرى تتضمن كل الاحلام الإنسانية العميقة الجذور، في سبيل عالم افضل فهي مفتوحة على ماهو "لم يحن بعد"

الثانية: تنطوي نظرية بلوخ على مايضاد النظرة الماركسية التي ذكرناها انفا، عن العلاقة بين الايديولوجيا واليوتوبيا.

---

1 نفس المصدر، ص 67.

ينظر بلوخ إلى الايديولوجيا على انها وظيفة لليوتبيا وليس العكس وبما ان الايديولوجيا ظاهرة تاريخية، فقد ظهرت ثلاث مراحل: المرحلة التمهيدية ومرحلة الانتصار ومرحلة الافول. وتحقق الايديولوجيا في هذه المرحلة، وبدرجات متفاوته. فالايديولوجيا، كما يراها بلوخ "مجموعة الافكار التي برر بها المجتمع نفسه، وغير من شكلها الخارجي بمساعدة الوعي المزيف عبر اتكائها على النماذج الكبرى والمثل والقصص الرمزية، فالايديولجيا لا يمكن ان تعمل من دون ان تستعير مما هو متراكم من الفائض الثقافي، كالمثل والنماذج الكبرى والقصص الرمزية، فالايديولوجيا دائما ما تحمل أكثر من المصلحة المادية الخاصة لممثليها ومن هنا فهي تمتد إلى ما هو ابعد من فترتها التاريخية.

فهذا الفائض ليس الا تأثير العمل اليوتوبي في الابداعات الايديولوجية في الجانب الثقافي، فان الايديولوجيا هي الوسائل التاريخية لعملية لا تنتهي في تحقيق الحرية. كل المحتملات الحقيقية لهذه العملية، كل الملاحق للواقع الملموس هي يوتوبية، يقول بلوخ: "ان اليوتوبيا تتضمن كل المحتويات الفائضة للحدس".

هنا يصل كامل شياع إلى النتيجة الاتية: "ان اليوتبيا ليست متميزة عن الايديولوجيا فحسب، بل يمكن تسخيرها لنقدها. فاليوتوبيا تزعم انها في افضل حالاتها نقد للواقع، بينما الايديولوجيا في افضل حالاتها، هي ليست الا تبريرا له"[1].

الانموذج الثالث عند بول ريكور (1913–2005)[2] يقول ان "للايديولوجيا

---

1 نفس المصدر، ص 71.

2 هنا نجد أن عملية القراءة تمر بثلاث مراحل في نص بول ريكور والتي اسماها مراحل الفهم أي التي تمكن من خلالها أن يعبر عن الفهم بوصفه نقطة انطلاق من الحياة داخل الرموز حتى تكون ينطلق فعل الفهم هي المرحلة الظاهراتية، التي تشمل (الإرادي واللاإرادي)1950، و(مزية الشر) و(الإنسان الخطاء) والمرحلة التأويلية التي تشمل (صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقة، (ومن النص إلى الفعل أبحاث التأويل) 1950و(نظرية التاويل الخطاب وفائض المعنى) 1976(في التأويل محاولة في فرويد)ومرحلة الفلسفية أو التفكرية وتشكل (الاستعارة الحية)، 1975 و(الزمن والسرد) 1984 وكتاب (الوجود والزمن والسرد) و(الذات عينها كآخر) 1990 (الذاكرة والتاريخ، والنسيان) 2000. إنظر: بول ريكور، أطروحة توليفية شاملة، ضمن كتاب صراع التأويلات دراسات هيرمنطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، 1، بيروت، 2005، ص 18.

واليوتبيا علاقة بطبيعة الفعل الإنساني، الذي ارتبط بالبنى التي ارتبطت بواساطة الانظمة الرمزية".[1] هنا يشير كامل اشياع إلى الصعوبات التي يرصدها ريكور هي الاتية:

1- منها بينما يمكن ان تتميز اليوتوبيا بكونها جنسا مدونا، فان الايديولوجيات لا تعد جنسا، لعدم وجود مؤلف، وهي غير معروفة لمن يستعملونها.
2- هي بينما يتم استقبال اليوتوبيات في الغالب، على أنها فرضيات مقبولة، فان الايديولوجيات تستقبل بموقف نقدي.
3- وتتعلق الصعوبة بفقدان الجوهر الذي يمكن ان يثابر على البقاء، عبر تنوع المشاريع اليوتوبية، ان البحث عن جوهر مركزي في الايديولجيات هو الاخر ليس سهلا، لكنه يبقى من الممكن تصنيفها تبعا إلى موضوعاتها العامة.[2]

ب - اليوتوبيا والعنف:

في هذه النقطة نجد كامل شياع يقف عند النقود التي قدمها "كارل بوبر" (1902- 1994) من البعد الشمولي لليوتوبيا وقد تراوح موقف شياع من عرض وبسط فكرت بوبر النقدية وتحليلها ومناقشتها والرد على مبانيها، في الوقت الذي يؤكد فيه كامل شياع على كون اليوتبوبيا صورا للمجتمع من دون سياسة طبعا كلام كنا تناولناه من زاوية ان اليوتوبيا تبقى مرتهنه إلى واقعها وفي نفس الوقت هي من اجل المحافظة على حريتها تحاول ان تخرج على اطره عبر السياسة. وهو يؤكد هذا التحليل:

1- لانها تمثل بناءً خيالياً لدولة بديلة، وهي التي لا تحتاج إلى النظر اليها لا بوصفها ممكنة في حد ذاتها ولا بوصفها ممكنة التحقق.

---

1 نفس المصدر، ص 72.
2 نفس المصدر، ص 72.

2- انها تبحث عن شكل مثالي للسياسة، يلعب الفلاسفة أو العلماء، فيه الدور الاساسي.

3- مع أن اليوتوبيا النخبوية مختلفة عن السياسة في معناها الملموس، الا انها تحمل بعض التشابهات مع الانظمة الشمولية.

يدور هذا المحور عن هذه المشابهة بين "اليوتوبيا والانظمة الشمولية" اذ انطلق كارل بوبر "ليحذر من المخاطر الكامنة في الفكر اليوتوبي، فرفض بناء على منطلقات العلوم الاجتماعية، أي نظرة قدسية للواقع لانها ستؤدي بالضرورة إلى الدولة الشمولية التي تبرر العنف." وهذا لان بوبر كان مهتما برسم خط فاصل بين العلم والعلم المزيف[1] والموقف هذا مبني على تحديد سبيلين لدراسة المجتمع؛ الاول هو السبيل العقلاني، والآخر هو السبيل اللاعقلاني:

الاول: يمثل الشكل الصحيح للعقلانية المبني على الحجة ومبدأ تبادل الآراء. وبسبب أن هذا السبيل واع تماما بتعقيدات الحياة الاجتماعية بأكملها، فهو يحدد نفسه بتنظيم اجتماعي متدرج. ويسعى إلى تطبيق اصلاح تدريجي متى ما بدا

1 يمكن متابعة هذا في مؤلفاته منها: كارل ريموند بوبر، اسطورة الإطار، تر: يمنى طريف الخولي، مطابع السياسة، الكويت، 2001. سلسلة عالم المعرفة (292). وكارل ريموند بوبر، بؤس الأيديولوجيا، نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي- تر: عبد الحميد صبره، دار الساقي، بيروت، 1992. وكارل ريموند بوبر، بؤس التاريخانية، تر: سامر عبد الجبار المطلبي، الديواني، بغداد، 1988. وكارل ريموند بوبر، بحثاً عن عالم أفضل، تر: أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999. وكارل ريموند بوبر وآخرون، التسامح بين شرق وغرب، دراسات في التعايش والقبول بالآخر، تر: ابراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، 1992. وكارل ريموند بوبر وآخرون، الثورات العلمية، تر: السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1998. وكارل ريموند بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، تر: بهاء درويش، شركة الجلال للطباعة، الإسكندرية، 1998. وكارل ريموند بوبر، درس القرن العشرين، تر: الزواوي بغورة ولخضر مذبوح، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2008. وكارل ريموند بوبر، عقم المذهب التاريخي، تر: عبد الحميد صبره، دار المعارف، الإسكندرية، 1959. وكارل ريموند بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه- أحاجي أفلاطون، تر: السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1998. وكارل ريموند بوبر، منطق البحث العلمي، تر "عن اللغة الألمانية"، محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006. وكارل ريموند بوبر، منطق الكشف العلمي- الجزء الأول-، تر: ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، 1986.

ذلك ضروريا، ولذلك فهو لا يشرع باي هدف خارجي بعيد عن السياق الاجتماعي نفسه، ولا يعد باي مجتمع مثالي وأي تغيير جذري للوضع الاجتماعي الموجود، الحرية الممكنة الوحيدة تبقى ضمن النظام، بعد ان تكون خاضعة للاصلاحات الدائمة. لانها توجه نفسها نحو جعل قضاياها ملموسة، وتبقى، مفتوحة للنقد والتصحيح.

الثاني: نحو المجتمع هو السبيل اللاعقلاني أو السبيل اليوتوبي. يربط بوبر هذا السبيل باستعمال القوة والعنف. ذلك لان وجهة النظر اليوتوبية، التي هي في جوهرها وجهة نظر شمولية، تضع اهداف معينة يمكن تحقيقها عبر تغير جذري للنظام الاجتماعي باكمله ان الافعال البشرية التي تقررها هذه الاهداف المجردة ستولد حتما العنف مادامت هذه الاهداف تسعى إلى تجاوز المجردة، ستولد حتما العنف ما دامت هذه الاهداف تسعى إلى تجاوز أي مقاومة تقف في طريقها.[1] نجد كامل اشياع يقوم بتلخيص موقف بوبر بالقول: من الممكن تلخيص موقف بوبر السبيل اليوتوبي بنقطتين:

الاولى، ان هذا السبيل يميل إلى اعادة بناء المجتمع باكمله، طبقا إلى افكار مجردة كالعدالة والحقيقة والجمال. ولو تحدثنا من الناحية العلمية يبدو من المستحيل ان تكون لديك فكرة كاملة عن الهدف النهائي. ان العلم يعمل باسلوب التجربة والخطأ.

الثانية، ان هذه الرؤية الجمالية والشمولية هي علامة على العودة إلى مجتمع مغلق، مثال ذلك المجتمع التعاوني المبني على الخضوع، والذي يعارض التغيير.

رد كامل شياع على بوبر: العنف ليست له ارضية لمجرد اننا نتبنى الموقف العلمي.[2]

1 نفس المصدر، ص 78-79.

2 نفس المصدر، ص 80.

ج - اليوتوبيا والكلية:

اما **الفصل الثالث**: **بلوخ واليوتوبيا** (8 تموز 1885 - 4 آب 1977)[1] تناول فيها استعراض تصور بلوخ فقد جاء نقده يهدف إلى تقوية اليوتوبيا لا تقويضها عبر

---

1 إرنست سيمون بلوخ فيلسوف ماركسي ألماني. تأثر بلوخ بكل من هيجل وماركس. كان كذلك مهتماً بالموسيقا (بشكل خاص جوستاف مهلر) والفن (خاصةً التعبيرية). أنشأ صداقات مع جورج لوكاش، برتولت بريشت، كورت ويل وثيودور أدورنو. ركز عمل بلوخ على مفهوم عالم الإنسان اليوتوبي حيث ينتفي الاضطهاد والاستغلال، وهو ما سيكون دائماً قوة ثورية مؤدلجة.

ولد بلوخ في لودفيغتشافين من أب يهودي موظف في السكة الحديدية. بعد دراسة الفلسفة تزوج من إليس فون سترايتزكي، ابنة صانع جعة بلطيقي في العام 1913، توفي في العام 1921. زواجه الثاني كان من ليندا أوبينهايمر استمر بضع سنوات فقط. زواجه الثالث كان من كارولا بيوتروسكا، مهندسة بولونية، التي تزوجها في فيينا في عام 1934. عندما حصل النازيون على السلطة كان عليه الهرب، أولاً إلى سويسرا، ثم النمسا، فرنسا، تشيكوسلوفاكيا، وأخيراً إلى الولايات المتحدة. عاد بلوخ إلى في عام 1949 وحصل على كرسي الفلسفة في جامعة لايبزيغ. عندما بني جدار برلين في 1961، لم يعد بلوخ إلى بل غادر إلى توبنغن في ألمانيا الغربية حيث حصل على الكرسي الفخري للفلسفة. بقي هناك حتى مات في 1977.

عمل بلوخ كان قد أصبح مؤثراً للغاية في سياق الحركات الاحتجاجية الطلابية في 1968 وفي الثيولوجيا التحررية. حيث اعتبر عمله ذاك ذو تأثير مفتاحي هام من قبل إرنستو بالدوتشي وجورجين مولتمان في كتابه «ثيولوجيا الأمل».

كتاب بلوخ «مبدأ الأمل» كان قد كُتب خلال هجرته إلى الولايات المتحدة حيث عاش في نيو هامشاير قبل أن يستقر في كامبريدج، ماساشوسيتس. كتاب بلوخ مكون من ثلاثة مجلدات مطولة يوجد في قاعة القراءة في مكتبة جامعة هارفرد. كان بلوخ في الأصل قد قرر نشره تحت عنوان «أحلام حياة أفضل». يحاول «مبدأ الأمل» تقديم حساب موسوعي شامل حول اتجاهات الجنس البشري والطبيعة بالنسبة للتقدم الاجتماعي والتكنولوجي المستقبلي.

كتب: 1- روح اليوتوبيا، 1918. 2- توماس مونتسر لاهوتي الثورة، 1921. 3- آثار، 1930. 4- إرث هذا الزمن، 1935. 5- الحرية والنظام، 1947. 6- ذات-موضوع، 1949. 7- كريستيان توماسيوس، 1949. 8- ابن سينا واليسار الأرسطي، 1949. 9- مبدأ الأمل (3 مجلدات)، 1938-1947. 10- القانون الطبيعي والكرامة الإنسانية، 1961. 11- مقدمة توبنغن في الفلسفة، 1963. 12- الدين في التراث، 1959-1966. 13- الإلحاد في المسيحية، 1968. 14- القياسات السياسية، الطاعون، ما قبل آذار، 1970. 15- مشكلة المادية، تاريخها وماهيتها، 1972.

الحفاظ على صلتها بالواقع فهو يرى انه بدون اليوتوبيا "لايمكن ابداع شيء ذي قيمة" الا ان هناك اراء مضاده لليوتوبيا الاول يرى ان الواقع مكون من حقائق ليس الا، وان طبيعة الاشياء، محددة بالزمان الحاضر، فيما يزعم الراي الثاني ان الباعث اليوتوبي مترادف مع اللاموضوعية الموجودة في الاحلام التي تبقى في نهاية الامر غريبة عن الواقع، اما الردود التي قدمها بلوخ على تلك الحجج يقول: ان الواقع غير مركب من حقائق منفصلة، بل هو مركب من سيرورة غير كاملة. فلا شيء في الواقع يبقى مطابقا لنفسه. ولا شيء يمنح لمرة واحدة وإلى الابد، لان ما لا يزال كامنا في الواقع يمكن ان يكون حتى اعظم مما هو راهن. ان التوتر بين الواقعي والمحتمل مصنوع من مظهر جوهري للاشياء كلها.[1] ان هذا التصور يشكل موقفا نقديا من خلاله يمكن الانفتاح على بعض المفاهيم الاساسية في نظرية بلوخ عن اليوتوبيا:

مفهوم الأمل: ان فلسفة بلوخ واضحة بشأن المستقبل -كما يقول كامل شياع - حيث ان المهمة الرئيسة هي بيان صلة بعد ما ليس - بعد بالواقع، فضلا عن الفكر. ان الفهم الصحيح للواقع أو الفكر يعتمد على الافتراض السابق لبعد ما ليس - بعد، الذي اهمل ولم يستكشف من الميتافزيقا وعلم النفس التقليديين. ان الإنسان بالنسبة لبلوخ محكوم بالمستقبل. ويشير على الرغم من حقيقة ان الامل (المستقبل) كامن في الماضي، فمن الممكن اعادة احيائه. يتطلب الامل امكانيات جديدة لاطلاق طاقة المغامرة إلى الابعد. ويرى بلوخ ان الذات الإنسانية لا يمكن فهمها من دون مكونها العاطفي. الا انه يرى ان العواطف تتحكم بها غاياتها بصورة اساسية، ومن هنا يمكن ان تتميز إلى عواطف مشبعة واخرى منتظرة تمثل الاولى كالحسد والجشع والاعجاب، وتتجه هذه إلى اهداف قصيرة المدى، أي انها محددة بالغايات المتوفرة في العالم، وهي مفتوحة للمحاولات الفردية.

د - اليوتوبيا الملموسة:

في هذه النقطه يقف كامل شياع ازاء هذه الثنائية واصفا بقوله: يكمن اسهام بلوخ في دراسته اليوتوبيا في التمييز الذي قام به بين اليوتوبيات الملموسة والمجردة، فاما

1 نفس المصدر، ص 102.

الاولى فان كل اليوتوبيات السابقة، متضمن في طبيعتها التجريدية، بوصفها دولا خيالية افضل مبنية في الذهن.

1- اليوتوبيا التجريدية تخلق عالما مستقلا بنفسه عن التاريخ والحاضر، وهو بالنتيجة يبقى محدودا بنظام جامد من الافكار، والعيب ان صورها تطبق في لا تاريخيتها وعدم جدليتها، مما يجعلها غير صالحة لانها غير عملية. وبالتالي غير منسجمة مع الواقع، ومن ثم فان اليوتوبيا التجريدية والايديولوجيا تشتركان في كونهما نظامين من التمثيلات مقفلين، ويتعاملان مع المجردات على انها ملموسة، وهذه التمثيلات توظف الية التعاكس فهي تطلق انطلاقتها الاولى لتمثيل (الفكرة) لا الحقيقة، الحاضر وليس المستقبل، المعروف وليس المجهول.

2- اما اليوتوبيا الملموسة: تمثل أعلى شكل من اليوتوبيا، وهي تلك التي يمكن ان تخدم بوصفها وسيلة لتقييم التراث السابق للفكر اليوتوبي، وبالتالي تغدو وسيلة لنقد العوالم الوهمية لليوتوبيا التجريدية، فاليوتوبيا الملموسة تميل إلى التكامل في العالم، وهي سهلة المنال وممكنة التصحيح بواسطة الابتكارات الملموسة.[1]

يقوم بالمقارن بين اليوتوبيا الملموسة واليوتوبيا المجردة: تعمل الاولى بوصفها حدسا، أي ما لم تدرك بعد وما لا بد ان يدرك لاحقا فان الحدس مرتبط بمادة متحركة (سيرورة) بطريقة ان "من دون مادة ليس ثمة افق للمادة يمكن التيقن منه"، بينما تعمل اليوتوبيا المجردة بوصفها تعويضا.[2] فالامل في اليوتوبيا الملموسة يكون متضمنا كليا في الواقع المدرك. لهذا فالامل يجعل العالم الحقيقي اكثر إنسانية واكثر حيوية، لانه يتمسك به كله كي ينزع به إلى ما هو افضل مثال في التوافق بين الإنسانية والعالم. ومن هنا يرى كامل شياع ان اليوتوبيا الملموسة مبنية على اساس لحظتين مترابطتين، الاولى هي لحظة التعشيق التي تمارس فيها صفتها النقدية والثانية هي لحظة الانفصال التي تخضع فيها نفسها إلى امل متفائل، لما لم يات بعد التفكير به.[3]

---

1 نفس المصدر، ص 121-123.

2 نفس المصدر، ص 122-123.

3 نفس المصدر، ص 127.

ان الفهم الذي يقدمه بلوخ للمطلق أي الشيء الاخير هو مختلف عن الفهم الديني، بل يتسم بالسمات التي يمكن اختصارها:

1- انا لاتشاطر النظرة الدينية في فهمها للحقيقة المطلقة، بوصفها الهدف النهائي لما لم يتحدد بعد، بل بدلا من ذلك ان الحقيقة المطلقة بالنسبة له، عبر الاهداف المتغيرة والمختلفة.
2- ان الحقيقة المطلقة غير مرتبطة باللوغوس، التي تطلق التي تطلق نفسها بعفوية بل مرتبطة بالقصدية والفعالية، اللتين يكون لهما واسطة ميل في التاريخ.
3- لان الحقيقة المطلقة حالة للتحقق (يوتوبيا)، من غير الممكن الوصول اليهما على نحو كامل، لان القصدية الإنسانية والنزوع في التاريخ ليس لهما حدود مرسومة.[1]

رغم ان الامل بالسعادة والمجتمع الكامل أو الأفضل فكرة راودت الإنسان منذ وجوده، على قاعدة الإمكانيات المتعددة التي يملكها، والبحث عن الشيء دليل على وجوده والتراث الديني بجميع تنوعاته الثقافية التوحيدية والوثنية تثبت بذور الحلم أو اليوتوبي. الا انها هنا لها معنى خاص وجديد فهو افق منفتح على النقد والتقويم لما هو قائم وانفتاح على المستقبل بعيدا عن الرجاء الديني.

هـ - اليوتوبيا للتاريخ:

في معالجته هذه الثنائية يعود إلى بلوخ لكن من خلال الحفر في تصوراتها ومرجعياته عند مانهاي الذي قدم اربعة نماذج الالفية المسيحية والليبرالية والمحافظة والاشتراكية، قد بنيت لسببين الاول ان هذه النماذج تمثل تتابعا تاريخيا حقيقيا. الثاني وهو الاكثر اهمية، ان هذه النماذج تمثل اربعة مفاهيم مختلفة عن الزمان، كما يقول مانهيم: "لايكن ان نفهم اعمق بنية في ذهنية جماعة، الا حين نحاول ادراك مفهومها عن الزمان، في ضوء أملها ورغبتها وأهدافها"[2] اثنان من هذه النماذج وثيقا الصلة

---

1 نفس المصدر، ص 128.

2 نفس المصدر، ص 13.

بمفهوم بلوخ عن اليوتوبيا الملموسة. ومن الناحية الاخرى، ثمة الانموذج الالفي (المسيحي) الذي يعبر عن ايمانه بهبوط الفردوس على الارض الآن. وبناء على ذلك فالحاضر هو البعد الزماني الذي يتحتم فيه على الماضي والمستقبل ان يعلنا عن نفسهما من دون تأخير. يرى كامل شياع ان بلوخ يبدو يميل إلى الرؤية المسيحية التي تصف اهداف التاريخ بصيغة "كل شيء" أو "لاشيء"... ذلك من فهم وجهة النظر الإنسانية نحو التاريخ اما بوصفه تؤكيدا حاليا لنهاية (او كل شيء) أو نفيها (او اللاشيء) وعلى هذا الاساس يكون لدى كامل شياع نقد لهذه الرؤية بالاتي:

1- من المفترض ان يكون الامل بالنسبة إلى بلوخ مبدأ متسامياً موجوداً فعلياً هو المبدأ الانموذجي وخفية في السيرورة الوضعية نفسها. ولكن ان نعد هذا المبدأ هو المبدأ الانموذجي للاصل. اذ ينظر شياع الية على انه تاثير الفكرة الغامضة للمستقبل على افعالهم تستلزم ان يكون الناس متجذرين في ماض معين وحاضر ايضا، وهذه الفكرة بنظر شياع: ان الناس ممكن ان يبقوا ضمن حدود الحاضر، ولا يحتاجون إلى ان يوقظوا في انفسهم مصالح وحاجات بديلة لتبرير وجودهم واعتقاداتهم.

2- حينما يميز بلوخ كمون التاريخ بوصفه يتضمن طرفين حتميين؛ اما كل شيء، أو لا شيء فهو ينسى ان الحوادث التاريخية لا تعلن عن نفسها على انها كل شيء مطلق (او لا شيء مطلق). على الرغم من انه لايؤمن بارجاع الحقيقة التاريخية إلى الحقيقة الدينية أو بالسماح، لكن ذلك جزء من معنى التاريخ. وهنا يقيم شياع موقف بلوخ على انه معبا بشدة بافتراضات ايديولوجية سابقة.

3- كي نناقش كما فعل بلوخ ان ادراك كل شيء يدل على ان ادراك اليوتوبيا هو شيء يحتاج إلى مناقشة، لانه خصوصا عندما يلجا هنا إلى سمة يوتوبية عامة يحاول رفضها، ومما ياخذه شياع على كل شيء أو لا شيء

يميز اليوتوبيا الهروبية، بيد ان بلوخ يستعمل هذا المنطق على الرغم من فهمه لليوتوبيا على انها معيار نقدي.

نتائج بحثه هنا يمكن تكثيفها في الاتي: اذ يذكرها هو بالقول: (احدى الافكار الاساسية التي رغبنا في أن نقيم الدليل عليها في هذا العمل، هي تصميم اليوتوبيا على انهاء السياسة؛ أي بناء حياة يسود فيها التناسق والتوافق على الصراع والتنافر)[1] هنا يقيم تضادا بين اليوتوبية والسياسة ان هناك تباينا بينهما بحسب ما يعرض، فاليوتوبيا تقوم على التناسق والتوافق، فيما السياسة تقوم على الصراع والتنافس، فاليوتوبيا بهذه الحالة هي بمثابة صالح متكامل يقوم عليها اناس غير فاسدين، تنتفي معها السياسة التي هي صراع بين الاضداد وبالتالي تغدو في ضوء الرؤية اليوتوبية غير ضرورية في حل الصراعات، فالمجتمع اليوتوبي متكامل لا تاريخي لا يعرف التقدم أو التغير، رغم تنوع اشكاليات بنية هذا المجتمع هو اقرب ما يكون من الفن اقرب من العلم.

الا ان كامل شياع يؤكد على اهمية اليوتوبية من حيث انها تفتح امكانيات في دمج المتناقضات، وعادة صياغة الحلول لها من دون التركيز على امكانية تحققها واختيارها، والخيال اليوتوبي الذي يمتد إلى ما بعد تحقق العالم المألوف، وبالتالي فان له وظائف استكشافية معيارية. الا انه يضع فرضيتين بوصفهما معيارا نقديا، الاول: انه ليس كل رغبة في التوق إلى عالم منسجم أو متكامل هي رغبة يوتوبية، ذلك لان اليوتوبيا متحددة بتلك الرغبات الشكلية التي تعبر عن طموحات اجتماعية ولها معنى شامل.

اما الثاني ان الاحلام اليوتوبية والاوهام هي عناصر تكوينية للثقافة الإنسانية، من دون ان تأخذ كل ابتكار يوتوبي على أنه ليست ذات صلة بالواقع. الا ان الاحلام اليوتوبية والاوهام تتضمن قيمة اضافية هي عرضة للنقد بسبب النقص الكلي، أو بسبب القمع من خلال الحقيقة المجردة للتقدم في الثقافة نفسها.

يمكن ان يتمثل النزوع النقدي لليوتوبيا جيدا في تضادها مع النزوع المحافظ للايديولوجيا.

---

1 كامل شياع، المصدر السابق، ص 141.

بصرياثا "محمد خضير"
من يوتوبيا المدينة إلى يوتوبيا النص

ذياب شاهين

العراق

اليوتوبيا رحلة المكان في الزمن للاندماج وتكوين زمكان جميل وحالم وربما فاضل، أو بالأحرى نزوع المكان للماضي أو للمستقبل وفك الارتباط بالزمن الحاضر، وهي رحلة مستحيلة أو غير متحققة، فالأولى رحلة سالبة تسير عكس حركة الشمس (الزمن) وتنشد زمكانا حالما حدث في الماضي، ويُعتقد أنه كان يجب أن يبقى لذا فهدف الرحلة يتمثل في استرجاع هذا الزمن بأي ثمن وعدتها الذاكرة المؤثثة بأحداث ذلك الزمن ولن يعدم هذا الماضي وجود خطابات أو نصوص تناقلت أحداث ذلك الزمن الجميل أو الفاضل إذا كان علينا استعارة مسميات من سبقونا، والثانية رحلة موجبة تسير مع الزمن ولكنها تحاول أن تسبقه، لعلها تجد زمنا مغايرا لحاضرها كي ترتبط به مكونة زمكانا سعيدا يمكن أن يجد فيه البشر سعادتهم وتتحقق فيه أمانيهم، وهذه الرحلة عدتها الخيال تصنعها الإيديولوجيات الحالمة والفلسفات المتأملة وتعززها بنصوص من أجل إقناع الناس والإيمان بها، وهنالك نوع ثالث من الزمكان الميتافيزيقي الذي يعطل الزمن فيه ويلغي المكان ويبشرنا بلا زمكان أبدي ومطلق وسرمدي لا أحد يعرف أين مكانه ومتى يحين موعده وهو مستقبلي يجده الإنسان بعد موته ويرتبط بما فعله خلال حياته وأقصد بهما الجنة والنار وهو ما بشرت به الأديان، والسؤال المطروح لماذا يحدث ذلك؟، والجواب هو أنه حينما تنهار الذات الإنسانية نتيجة لمأزق العقل وتناقضه يغدو ما كان ماضيا كأنه يوتوبيا بالنسبة

لبشاعة الحاضر، إن انتهاء العقل الإنساني إلى أدنى مستوياته البدائية (البربرية) قطعا سيبدو وكأنه قد خذل نفسه بنفسه(1) ودخل في صراع مدمروتناقض صارخ مع نفسه، وبالتالي يبدو الماضي وكأنه يوتوبيا ضائعة بالرغم من كونه بشاعة لمن عاشوه في حينه، حيث تخلق هذه اليوتوبيا نصها الأدبي المحايث وتتأثث بمجموعة الكينونات المصطفاة في مستوياتها المكانية والشخصيات التي عاشتها، إن النص محصلة غير حسابية لمجموع الكوائن التي يتكون منها، وهذه الكوائن سواء كانت حقيقية أو خيالية فهي تحتاز شرعيتها وأدبيتها بصورة راسخة وتكوّن الجزء أو مجموعة الأجزاء التي تحيل لنصية النص وكائنيته. وبالتالي نجد أنفسنا وجها لوجه أمام يوتوبيا نصية مرتبطة بيوتوبيا اللغة في مستوى من مستوياتها. حيث ترتبط كينونة النص (نصيته) بكينونة الكائن (المؤلف)، وإذا قيل (ألا كينونة بدون كائن)(2)، فذلك يحيل بدون مواربة للقول (ألا نصية بدون نص)،

إن الكاتب وهو يرث أشكال القص والروي التي ترتبط بتقاليد عريقة وغائرة في اللاوعي الجمعي يقف شبه مشلول أمام زمن الحدث، ويرتبك أما الكيفية التي تخذله فيها الكتابة لأن ما يمكن حكيه شفويا ليتم سرده لاحقا سيبدو عسيرا في الكتابة، يقول رولان بارت بهذا الصدد (3):- إن التاريخ يضع بين أصابع الكاتب أداة زخرف وسلوك، كتابة ورثها من تاريخ سابق عليه، ومختلف عنه، وهو غير مسؤول عنها، ولكنها الكتابة الوحيدة التي يستطيع استخدامها، وهكذا تولد مأساوية الكتابة، لأن الكاتب الواعي يخوض معركة ضد العلامات الهائلة القدرة. الموروثة عن الأسلاف، وهي تفرض عليه الأدب من عمق ماضيها على اعتباره طقسا، لا على اعتباره مصالحة مع المجتمع.).

إن القاص محمد خضير وهو يضع شعارا سريا أو مسكوتا عنه لبصرياثا متمثلا بالنول والمنبر فهو إنما يحاول تكثيف سلطته بوصفه قوالا وحائك كلام، وهو لا يريد أن ينقطع عمن سبقوه من الحكاة والقصّخونية بل يريد أن يكون امتدادا لهم وذلك لسبب مهم يتمثل في تجاوز سلطة الامتاع إلى سلطة التعجيب وبالتالي فهو لا يختلف عن الأصمعي الذي تكلم عن نخلة الجرذان التي تصعد وتأكل من تمرها ولا عن الجاحظ الذي رسم مشهد الغربان الذي تعلو رؤوس النخيل وتأكل ما تخلّف من

الحشف بين الكرب والليف وتنأى عنه في أوان نضجه، ولا حتى آخرين غيرهم من أمثال النبهاني والقزويني وشهرزاد وما نقلوه من عجائب كان مسرحها البر أو البحر، بل يؤكد الكاتب إمعانا في التعجيب قائلا:-(سأزيد على روايات التعايش الرؤوم تلك، فأقتفي الأقدار المشتتة لكائنات الأمس واليوم)(4).

لو قيض للأبطال الحقيقيين الذين تكلم عنهم الرواة أن يستمعوا لأخبارهم بعد عدة مئات من السنين سيتعجبون أيضا ولو صارحهم أحد الرواة قائلا:- لم التعجب وأنتم أبطال هذه الحكايات؟، سيحلفون أغلظ الإيمان بأن هذه الأحداث لم يعيشوها وإنما هي قصص حدثت لغيرهم، وهذا يعني أن الراوي أو مجموعة الرواة قد حذفوا وأضافوا للحكاية ما قد غيّر معالمها بالكامل وصار النص المروي (شفاهيا أو كتابيا) يفارق الحدث وكأنه ظلال لظلال الحكاية وبهذا الفعل يغادر الحدث واقعيته ليحتاز فنيته وأدبيته وبهذا يؤطر أفلاطون ما يحدث وكالتالي(5): (إن الفن يبتعد ثلاث مرات عن الواقع. أولا، يأتي الشيء من خلال الفكرة أو المثال، وهذه الأشكال الفكرية التأملية غير الحسية هي التي تشكل الكنه الجوهري في العالم. أما المرة الثانية فهي ما تدعوه تقليد (imitation) أو "محاكاة" mimesis الأفكار من خلال الموضوعات في العالم، كالمنضدة أو المنزل على سبيل المثال. ثم أخيرا يحاكي الفنان محاكيات المثال هذه، منتجا أشباهها بالكلمات والرسم، فما ثمة إلا ظلال الظلال).

إذن سيكون الطريق من بصرياثا (المدينة) إلى بصرياثا (النص) معمّداً بدم الولادة ومشدوداً بحبل سري بين الرحم الحاضن (المدينة) والجنين (النص الذي لم يولد بعد)، ستهرق دماء الكلمات ويعاد نفخ الحياة فيها محررة اللغة من كآبتها، وإذا كان لبصرياثا المدينة مهندسون فقد كان لها آثارها وشواخصها قبل مجيء أولئك المهندسين(6) (قبل أن توجد المدن، وجدت آثار وشواخص تركها غرباء وعميان مسافرون وأنبياء، قبل المدن كانت رسومها وخططها وأسماؤها وأفكارها المتجولة في هواء الزمن ثم ولد المهندسون الذين صمموا المدن). إن الجدلية العلائقية بين ما كان وما سيكون لاحقا سينتقل إلى النص من المدينة، وهذا الكم الهائل من الرموز والعلامات السيميائية المنطوية على نظم سيميائية باذخة منها البصرية والسمعية

وغيرها ممن تنطوي تحت تقسيمات (شارل سندس بيرس) من مثل الاشارية وحتى الأيقونية والتأثرية (7)التي تنطوي عليها المدينة ويكاد يفيض عن حاجتها وينتقل بدوره إلى النص بوصفه منظومة ألسنية تحيل إلى عدة أنظمة مرتبطة بالمدينة وكينونتها تلك الكينونة المؤطرة بكم هائل من العلامات، فما كان أولا سيتبعه ما سيجيء لاحقا، فسؤال الخلود أوجد جلجامش إلا أننا لا نعرف من (كتب/كتبوا) الملحمة، والشعر أوجد العروض والبخلاء أوجد الجاحظ، ولولا بصرياثا المدينة لما وجد بصرياثا النص وما وجد كاتبها، ولكن بصرياثا النص انتظر طويلا مؤلفا ليكتبه بالرغم من وجوده (أي النص) متناثرا في نصوص سابقة(8) (من دوننا جميعا ما وجدت المدن، هنالك من كان يشبهني من الخلطاء، زاحم الجاحظ وصنّف كتاب بصرياثا، عاش الكتاب قبلي وكان سيؤلفه واحد غيري لا أعرفه، لولا أنه أرسله على عنواني، الذي لم يكن ليوجد لولا المدينة).

إنها رحلة شاقة وعسيرة والنص يضع حزمة سيميائية من الجمل لتكون دليلنا إلى المدينة أولا وإلى النص ثانيا، وهي رحلة وجودية تستنزف الزمن وتزيد طبقات من اللحاء والتجاعيد على جلد المدينة ووجهها، وهي برحلتها الصغرى تضارع زمنا يبدأ من النواة حتى الثمرة تؤثث فيه المدينة أمكنتها سواء ما كان مقدسا أو غيره وستُطوّبُ (من التطويب) الأمكنة المقدسة وتؤشر، وكذلك ستخلق المدينة أعيادها وتحتفل بها لتحتفظ بمنازل أزمنتها المقدسة فلا مكان مقدسا بلا زمان مقدس، إن النص قد أخذ وقتا كافيا ليظهر في اللحظة المناسبة(9) (ما كانت بصرياثا لتولد، لو لم أستولد خططها في هذا الكتاب، نطفة الكتاب قدمت من العدم لتمنح اسما لوليدعليم بولادته، لأن ولادته تكررت مرات ومرات، غليظ كالصخرة، رقيق كالرطبة، مالح كالبئر، عذب كالينبوع، استوى بين يدي مؤلف ليستكمل خلقته، التي جبلتها أيدي الخالقين قبله مرات ومرات، من عناصر أصلية قديمة غير مسماة، لم يكن الكتاب والمؤلف واحدا، ولا اثنين، ولا عشرة، كانا لا يكفان عن الوجود كبسرة ترحل في رحم بصرياثا، الفرج الخصيب المقدس، الكتاب ولّد نفسه من نفسه.).
ويبدو واضحا أن المؤلف يستخدم العلامات في عملية البناء (ما كانت بصرياثا لتولد، لو لم أستولد خططها في هذا الكتاب) ثم يستخدم منظومة أخرى في عملية

الهدم (نطفة الكتاب قدمت من العدم لتمنح اسما لوليدعليم بولادته)، إن المنظومة اللسانية تعمل على تشتيت المعنى وتشظيته فحالما يكتمل المعنى ونعتقد أننا قد أمسكنا به نجده ينهار ويتبدد من بين أصابعنا كالماء، وهذا حال المدينة إذ حالما تقوم وتكتمل عمرانا وقيما سرعان ما تنهار، إن ولادة المدينة ونموها ثم انهيارها هو ما تقتنصه ألسنة الرواة بوصفه حدثا وحكاية لتمارس سلطتها عليه في عملية الإبهار والتعجيب، وهذا في واقعه يؤطر منظومة القيم السيميائية للمدينة لتكون حصانا وقد يشاكل "حصان طروادة" للرحلة النصية في حلمها السيميائي لتكون تتويجا للكتابة بوصفها فعل أدبي، وهذا الفعل في واقعه اغتراب لذيذ عن التاريخ والحلم به، إن خيانة الأقدار للمدينة تمثل اللحظة العدمية التي جاءت منها نطفة الكتاب وهي ذاتها التي قال بها المؤلف (نطفة الكتاب قدمت من العدم). أو (الكتاب ولّد نفسه من نفسه). وهنا يبدو وكأن المنظومة السيميائية للمدينة هي ذاتها التي ولدت المنظومة السيميائية للنص.

يؤمن ماركيز أن الأدب هو فن موجه لتغيير العالم وليس فنا لتحسين حسابات الكتّاب المصرفية(10)، إن الكتابة الأدبية تنزع باللغة للتمزق عن المجتمع الذي تعيش داخله وهي خطوة نحو يوتوبيا تحاول اللغة أن تحتازها إذا تحول الأدب إلى مشروع وبهذا يقول رولان بارت(11):-(الكتابة – وهي تحس عزلتها الذاتية- ليست سوى مخيلة تتلهف إلى سعادة الكلمات، فهي تسارع نحو لغة فضلى تصور نضارتها- باستشراف مثالي- كمالِ عالمٍ آدمي جديد حيث تتحرر اللغة من اغترابها. وإن تعددية الكتابة تؤسس أدبا جديدا من حيث أن هذا الأدب لا يبتكر لغته إلا لتكون مشروعا: فيغدو الأدب يوتوبيا اللغة).

إن نص بصرياثا أراده الكاتب ليكون عتبة وبداية لنصوص (قصص) أخرى ستأتي بعده، لأن فصوله كانت قد اعتمدت على قصص ما قبله، ولكن الكاتب ورغم معرفته بزمن كتابته فهو لا يعرف متى وُلِد كتابتُهُ وهو أيضا لا يعرف متى سيموت، فالكتاب برأيه أيضا يشيخ ويموت وله رحلة معكوسة إلى لحده، وهذا بالطبع شيء غريب فكلنا يعرف أن الكتاب لا يموت بوفاة مؤلفه وأن الكتاب لا يشيخ بل يبقى ويموت المؤلف كما يعيش الفسيل ويموت الرجل(12)، ولكن فرضية

المؤلف صحيحة فلو مات الكتاب سوف لن يبقى ذكرا لكاتبه، وبالنسبة لبصرياثا سوف تموت لو مات كتابها حيث يقول المؤلف(13) (أريد لكتابي هذا أن يمهدَ للقصص إلى تأتي بعده، ولكن ألم تكن فصوله جزءا من قصص ما قبله؟ هو كذلك. فإن كان وجد قبل بصرياثا، فقد كان مقدرا له أن ينشر في أية لحظة سابقة على لحظة طبعه هذه، لا أعرف متى ولد كتابي، وإن كنت أعرف متى كُتب، ولا أعرف أيضا متى يموت، الكتاب يشيخ أيضا، ولا بدَّ أن يسافر في رحلة معكوسة إلى لحده. وحين يموت كتاب لا يبقى ذكر لصاحبه، فأجله معلق بأجل كتابه، تموت بصرياثا لو مات كتابها.)

في معرض تمييزه بين اليوتوبيا والايديولوجيا يقول بول ريكور(14):- (إن للظاهرتين مظهرين مختلفين، فنحن نميل إلى الاعتراف باليوتوبيات فقط نمطا مكتوبا، إذ يختص حقل اليوتوبيا بحقيقة أنه يمثل منذ البداية صنفا أدبيا، هنالك أعمال تسمى يوتوبيات، أولها كتاب توماس مور (يوتوبيا 1516)، وهوالذي ابتكر المصطلح، ليس في الايديولوجيا مثيلا لذلك، لم يكتب أحد عملا تحت عنوان آيديولوجيا ثم يقول تحديدا بأنه يكتب آيديولوجيا).

ترتبط اليوتوبيا بالأدب وبالفن القصصي لذا فليس مفاجئا أن نجدها في نص بصرياثا بوصفه نصا أدبيا وقصصيا بالذات، أن تكون في المكان أو اللامكان كأنك تكون في المدينة ونقيضها، أو في المكان وما ينعكس منه في المرأة، وبالتالي ستكون في النص واللانص، إن النص يحاكي المرآة فلو انكسرت المرآة ضاعت المدينة، وإذا ضاع النص تموت المدينة، أما اللانص فهو الواقع بكل ضبابيته، لذا فلا غرابة عندما يجد القاص نفسه في مكانين حين يقول(15):-(لأن الطريق الصاعد هو الطريق النازل، فقد تصورت بصرياثا مدينتين، كنت موجودا فيهما في آن واحد، وحين أكون في واحدة منهما أكون خارجها في الوقت ذاته، كان لدي براهيني الخاصة لتفسير هذا الشعور المزدوج) إن المدينة القديمة باتت حلما تحطم دونها الحلم البشري، والمدينة الحديثة باتت مكعبات كونكريتية عملاقة معلقة بين السماء والأرض، تموت عند حافات جدرانها إنسانية الإنسان وطموحاته الأفقية، المدينة الحديثة تكدس المكان طبقة فوق أخرى ونص اليوتوبيا يكدس الزمن زمنا فوق آخر، النص يدور في

دائرة بينلوبية في البناء والهدم، وحلم الإنسان المعاصر بات كحلم أوديسيوس في الوصول إلى ساحل إيثاكا وبهذا يقول القاص محمد خضير متسائلا(16) (هل انتهى الحلم البشري؟ حلم أوديسيوس بساحل إيثاكا وحلم بينلوب بعودة أوديسيوس؟ إن موت المدن القديمة لم يخلف من حلم القصّاص القديم إلا ديناميكيته البينلوبية، ننسج قصصنا ليلا لنفك هذا النسيج في النهار).

يرى مانهايم (17) أن اليوتوبيا تلتقي مع الأيديولوجيا بملمح وتختلف عنها بآخر، فهما يتشاركان في اللاتطابق والمقصود به انحراف عن حالة الفعل والواقع الذي يقع ضمنه هذا الفعل، والملمح الثاني فهو الاختلاف، فاليوتوبيا متعالية بينما الأيديولوجيا قريبة من الواقع. ولكن اليوتوبيا يمكن أن تتحقق بالرغم من تعاليها، لأنها تسعى إلى تدميرنظام وبناء آخر، وهي بذلك متناغمة مع حركة التاريخ وصيرورته، إن موت اليوتوبيا يعني موت الحلم البشري وتوقف التاريخ، وقد يفسر لنا هذا تشبيه القاص محمد خضير للنص القصصي بالديناميكية البينلوبية الذي يتم فيها نسج القصص ليلا ومن ثم تفكيكها نهارا.

ولكن يوتوبيا محمد خضير (بصرياثا) ليست متعالية بل هي قريبة من الواقع إن لم تكن واقعية بالكامل، وهي لا تستشرف المستقبل بقدر ما سجلت الماضي والحاضر، ولكن السؤال المطروح هو:- هل كانت متعالية نصيا، وجوابنا أنها أرادت أن تتعالى نصيا على بقية النصوص وقد نجحت بذلك. والسبب أنها استعارت البناء الهندسي للمدينة وعكسته في مرآتها، فالنص مرآة المدينة، فلو لم تكن المدينة قد بنيت هكذا فلربما كان النص بهيئة أخرى، نص محمد خضير يتوسل (هيتروتوبيات) متعددة، تلك الهيترتوبيات الفوكوية (نسبة إلى فوكو) التي عززت يقينيته بتواجده في مدينتين، ومثلما انطوت مدينة الفارابي الفاضلة على أنواع من الهيتروتوبيا كالمدن الضالة والفاسقة والجميلة والمتبدلة والجاهلية(18)، فإن بصرياثا انطوت على أماكن داخلية متعددة وهي حصيلة السفر بين هذه الأمكنة سواء بالقطار أم بالسيارة أو بالدراجة أو بالجمل أو الفرس، إن السفر هو عودة للإقامة الأبدية في مدينة واحدة حقيقية(19).

يؤشر إيكو تسعة أنماط للعلامة (20)من أهمها العلامة حسب قصد الباث ودرجة وعيه وهو ما سوف نعتمده في قراءتنا هذه، إن وعي المؤلف وهو يدس

علاماته النصية يقودنا إلى ما يريده منا أن نراه، لذا فهو قد اخترع هيترتوبيات خاصة به منها هيتروتوبيا الصحراء التي تشبه عين الجمل ممثلة بمدينة الزبير، كذلك هنالك هيتروتوبيات الحرب التي تجسدت على شكل هيتروتوبيات رؤيوية، تلك الهيتروتوبيات التي يتم السفر إليها عبر المرآة، تلك المرآة التي لو تعطلت يتوقف السفر، إن المؤلف هنا لا ينشد العالم من خلال الحركة بل ما يحدث أنه بقي ساكنا في مكانه والعالم يدور حوله حيث يقول(21):-(لم يكن المكوث في مكان حقيقي ممكنا من دون سفر في المرآة الهيتروتوبية، ولم يكن الوصول إلا تأكيدا لحقيقة المكان الحقيقي الوحيد، الذي وإن كان أصغر بقعة في العالم لكنه يمثل العالم كله، البستان والنهر والصحراء والمحطات عوالم كونية مصغرة سعيدة.

غيري يتجول حول العالم ولا يستقر في مكان حقيقي أشعر خلافه أنني في مكاني والعالم يدور حولي).

إن الأمكنة والأمكنة المضادة (اللاأمكنة) ترتبط بالأزمنة التي تصاحبها، ليس هنالك مكانا لوحده إذا لم يرتبط بزمن معين، بصرياثا المدينة لا يمكن عزلها عن الأزمنة التي عاشتها، فبصرياثا الجاحظ غير بصرياثا محد خضير، فكلتاهما تمثل يوتوبيا للآخر، فالجاحظ يحتاج إلى رحلة أكثر من ألف عام كي يمسك ببصرياثا محمد خضير لأنها بالنسبة له يوتوبيا متخيلة والعكس صحيح اي أن محمد خضير سيجد يصرياث الجاحظ يوتوبيا حدثت في الماضي البعيد لأنها تمثل له ذاكرة قديمة، إن ما هو حقيقي هو اللحظة الزمنية لكل من الجاحظ ومحمد خضير، ولكن المدينة حالة متحولة وهي ستكون غريبة وكأنها مدينة أخرى لكل منهما، إنها ذاكرة وستعطب الذاكرة لو تهدمت المدينة وبالتالي فذاكرة الجاحظ مؤثثة بتفاصيل مدينة هي غير تلك التي في ذاكرة محمد خضير، ولكن بصرياثا النص ستكون معروفة لكليهما رغم الفارق الزمني بينهما، لأن الكثير من نصوص الجاحظ ستكون مدسوسة في نصوص لاحقة ومنها نص محمد خضيرلأنهما جزء من اللاوعي الجمعي لسكان بصرياثا، إذن فما هو حقيقي غير موجود في الواقع، لكن الزمن أزلي ويكرر ذاته بإيقاع ثابت وصارم، زمن بصرياثا هو ذاته الذي عاشه كل من الجاحظ ومحمد خضير رغم المسافة الزمنية بينهما ولكن معالم المكان تغيرت بالرغم من ثباته في جغرافيته المحددة، لذا فالبشر

يبحثون في واقعهم عن زمن حالم وليس عن مكان حالم، المكان الحالم الوحيد سيكون موجودا في النص لأنه يمر عبر مرآة المكان وسيكون فيه الزمن مطلقا.

يقول أمبرتو إيكو(22) (إن كل نص هو آلة كسولة تتوسل إلى القارئ بأن يقوم بجزء من مهامها. وحذار إذا قال النص كل ما يجب أن يفهمه القارئ: إنه لن ينتهي أبدا.)، وهذا يعني أن القارئ عليه أن يكون مشاركا في إنتاج المعنى وبالتالي القيام بملأ الفراغات الكثيرة التي تركها الكاتب بيضاء وتحتاج لمن يملأها ويضيف إليها من عندياته، والقارئ في مثل هذه النصوص يتم استدراجه إلى مناطق قد تكون رجراجة ولن يستطيع أن يضيف إليها شيئا، وكذلك فللنص إيقاع معين، فقد يكون سريعا وقد يكون بطيئا فلكل نص خاصيته السردية، إن نص بصرياثا في واقعه غابة من الحكايا ومن يدخلها لن يخرج مثلما دخل إليها، ونحن إذ نستعير مفهوم الغابة من إيكو حين يطلقه على النص السردي(23) نجد أن نص بصرياثا يتوسل قارئا نموذجيا ليكون امتدادا لمؤلفه بوصفه مؤلفا نموذجيا لتكوين ثنائية (قارئ نموذجي- مؤلف نموذجي)، القارئ النموذجي يتوسل التأويل لكن القارئ الفعلي يتوسل الأهواء، وبالتالي عندما يغوينا الكاتب بما يسميه المواطن الأبدي في المدن الحقيقية فأننا نجد أنفسنا مواطنين أبديين في غابات النصوص، فالمدن المثالية هي نتاج ما يضيفه الخيال على المدن الناقصة لتكتمل(24) (إن وظيفة ابتكار الصورة الكلية لمدينة مثالية تنحصر في التعريف بوجود مدينة جزئية حقيقية، وليست هناك من وظيفة للأنموذج السامي سوى اقتيادنا إلى الحقيقة الواقعية الناقصة)، إن فكرة المدينة وصورتها قد تكون ذاتها فكرة اليوتوبيا والهيتروتوبيا، ووجود المواطن الصالح في الأولى سيقابله وجود نظير له في الثانية، لكن اليوتوبيا لن يصلها إلا الصالحون عكس الهيتروتوبيا التي سنجد فيها الصالح وغيره، ولأن المواطنين الصالحين في اليوتوبيا مواطنون أبديون فهم نماذج ليس إلا لأنهم خياليون، لذا فنظراؤهم يشاكلونهم في المدن الحقيقية، أي انهم الشيء وصورته(25) (إن وجود (مواطن صالح) في أنموذج مثالي كالجمهورية يستتبع وجود نظير له في مدينة حقيقية، ومتى ما صلحت لفظة (مواطن أبدي) صفة لكل مواطن في مدينة مثالية، غدت صالحة أيضا لوصف بعض مواطني المدينة الحقيقية، وإذا كان المواطنون الأبديون في المدن المثالية ليسوا إلا نماذج، فإني أميل إلى اعتبارهم

كذلك في المدن الحقيقية (الفعلية)، أي انهم موجودون وغير موجودين في الوقت نفسه).

ولكن ماذا عن المدن النصية أو الغابات السردية بمصطلح (إيكو)، إن المدينة الحقيقية وهي تنجز مواطنها الأبدي فله أيضا نظيره في النص، إن المواطن الأبدي في المدينة الحقيقية هو مؤلف النصوص وحائك الكلام وهو ينتمي إلى قلة جد قليلة من المواطنين، وهم كقلة المواطنين الصالحين في الهيتروتوبيات المتعددة، هذا المواطن موجود وغير موجود في الواقع ويشاكله في النص القارئ المثالي الذي يهرب من المدينة بوصفها هيتروتوبيا طاردة إلى النص بوصفه يوتوبيا جاذبة، القارئ والقراء وهم يعيشون متعة القراءة إنما هم يعيشون عالما يوتوبيويا ساحرا، هم يكملون نقص المدينة بقراءة النص، الكاتب يؤثث نقصان بصرياتا المدينة ببصرياتا النص، ولكن القراء يجدون في النص ما يعوضهم عما افتقدوه في مدنهم المتعددة الهيتروتوبيات، ولكن المؤلف يبقى حقيقة وخيالا أما القارئ فهو غير معروف، القارئ سيُعرفُ حين يستعير وظيفة المؤلف ويكتب عن رحلته داخل يوتوبيا النص، القارئ يرى المؤلف ولا يراه في الوقت نفسه ولكن المؤلف يتخيل قارئا مثاليا أو مجموعة منهم، إن النص بوصفه يوتوبيا سيجعل من القراء مواطنين أبديين بين دروبه وأشجاره وسواقيه، ولكن الكاتب يبقى مواطنا أبديا في مدينته الحقيقية بدون منازع حيث يقول محمد خضير(26) (إنك وانت تكتب عن مدينة تعرفها أشد المعرفة، تبتعد كثيرا عنها حتى لا تعود إلا صورة وذكرى، أو نغما بعيدا تنسجم فيه الألحان كلها انسجاما خفيا، وليس فعلي في هذا الكتاب بأفضل من فعل (مواطن أبدي) آخر ينظر كما أنظر، ويؤمن بقول هرقليطس: "إن الناس لا يعرفون كيف يتفق ما هو متباين مع ذاته، إنه تناغم لتواترات متضادة، كتناغم القوس والقيثارة").

المصادر والهوامش

1- الأدب الصغير- ثيودور آدُرْنو- ترجمة: ناجي العونلّي- مؤسسة شرق غرب للنشر- ط1 - 2011- ص 13
2- م ن- ص 13
3- الكتابة في درجة الصفر - رولان بارت- ترجمة:- د. محمد نديم خشفة- مركز الإنماء الحضاري-2009 - ص 114
4- بصرياثا- محمد خضير- منشورات الأمد - بغداد - ط1- 1993 - ص 12
5- المعتمد الأدبي في التفكيك- تيموثي كلارك- المركز القومي للترجمة- القاهرة- ط1- 2011 - ص 127 أنظر الهامش (4)
6- بصرياثا- م س- ص 12
7- خمسون مفكرا أساسيا معاصرا (من البنيوية إلى مابعد الحداثة-جون ليشته-ترجمة د. فاتن البستاني- المنظمة العربية للترجمة-بيروت-ط1-2008م- ص 302
8- بصرياثا- م س - ص 12
9- بصرياثا- م س - ص 13
10- كيف تكتب الرواية- غابرييل غارسيا ماركيز- ترجمة:- صالح علماني- الأهالي للطباعة والنشر- دمشق- ط1 - 1988 - ص 11
11- الكتابة في درجة الصفر- م س - ص 116
12- بصرياثا- م س - ص 66
13- بصرياثا- م س - ص 13
14- محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا- بول ريكور- تحريروتقديم جورج هـ تيلور- ترجمة فلاح رحيم- دار الكتاب الجديدة المتحدة- ط1 -2002 - ص 362
15- بصرياثا- م س - ص 16
16- بصرياثا- م س - ص 16
17- محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا - م س - ص 366
18- آراء اهل المدينة الفاضلة- الفارابي- دار العراق بيروت-عام 1955 - ص 124
19- بصرياثا- م س - ص 18
20- السيميائيات الواصفة- أحمد يوسف- منشورات الاختلاف- الجزائر العاصمة- ط1- 2005- ص 77
21- بصرياثا- م س - ص 18
22- 6 نزهات في غابة السرد- أمبرتو إيكو- ترجمة سعيد بنكراد- المركزالثقافي العربي- ط1- 2005 - المغرب - الدار البيضاء- ص 20
23- م ن- ص 24
24- بصرياثا- م س - ص 19
25- بصرياثا- م س - ص 20
26- بصرياثا- م س - ص 21

خطاب القوة وخطاب العدالة
انزياحات بين المتخيّل والواقع: إبقاء حقل الممكن مفتوحا

عمر بن بوجليدة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - تونس

استهلال:

ينطلق "ريكور" في تدبر مسألة السيطرة والنفوذ من تأكيد أنها إنما تكون كذلك عندما تكون أداة في خدمة سيرورة السلطة وسبيلا لإضفاء المشروعيّة. غير أنّه يرى أن لا مندوحة في البدء من بناء تصورات تروم إقامة تعريف للسلطة. في هذا الإطار نجده يوضح أنّ السلطة إنما هي تلك التي تحرّكها الرّغبة في الحكم المطلق بيد أنّ هذا التصوّر ليس يتوضح على حقيقته إلاّ إذا أبصرنا به في ضوء تلك الصور التي تمنح "للحاكم" والتي من شأنها أن تعطيه حضورا يعتقد أنه حقيقي. ولعلّ العنوان المرشد إلى مفاصل هذا المقصد، إنما هو الإبانة عن اللعبة الخفيّة بين خطاب القوّة وخطاب العدالة، ويتجلى ذلك في حِيّل المؤرخ في تقديم الخدمات والمتمثلة في استباق الطريقة التي يفكر فيها "سلطان" يرغب في أن يكون مطلقا.

ثمّ إنّ إنعام النظر في هذا هو ما يجعلنا نورد هذه الأسئلة: ما هو هذا المتخيل الذي به وفيه تتعقلن سياسة هذه الرّغبة؟ وأيّ خيال للسلطة المطلقة؟ و"أيّ دور ووظيفة لكتابة التاريخ في نشأة هذا المتخيل وبناء هذا الخيال".

1 - مفارقة النفوذ أو سلطة الشعب دون نفوذ القدامى:

ليس يمكننا في هذا الموضع تدبّر إرهاصات إجابة حول ظاهرة السيطرة والنفوذ بغير إعادة التفكير في مرتكزاتها. ولعلّ أكثر ما عمل "ريكور" على إظهاره بصورة بارزة، إنما يتعلّق بتأكيد مفاده أنها ضرب من ضروب الاستطاعة أي أنها كلّ ما كان يروم استطاعة القيادة، وعليه فليس مما يحتاج إليه بيان أنها تضع في تلازم وتقابل أولائك الذين يسوسون وهؤلاء الذين يطيعون. وإنه ضمن هذا الأفق يشير "ريكور" إلى أنّ الكليانيّة إنما تعلّمنا أساسا، أنّ ظاهرة السيطرة والنفوذ خاصة، عندما تنتصب بوصفها رعبا، تتجلّى محاولة لتبرير مقتضياتها مستندة إلى مقولات من شأنها أن توهم بكونيّتها. وهكذا فعلينا أن نستعين بتلك الوظيفة المسندة للغة والتي تستجيب لهذا المقتضى.

ولأنّ غرض "ريكور" تعقب تلك الأطوار، فإنّه يصرف همّه إلى تدبّر علاقة بين السيطرة والنفوذ والبلاغة مفترضة لاحت معالمها الأولى مع "أفلاطون" الذي أفصح بصورة بيّنة أنّ السفسطائي لا يمكن أن يكون إلاّ مساعدا أوّل للطغيان. وما يصرّ عليه "أفلاطون" أنّ استمرار القوّة في قوّتها ليس بقائم إلاّ على محاولة للإقناع يتولاّها سفسطائيّون. ومن شأن هذا أن يلزم بالانتباه إلى أنّ المقصود، إنما هو حقّ المرء أن يسوس. إنّه في هذا المستوى بالذات إنما يظهر لنا وجه إقدام "ريكور" على الاعتراف بأنّ "هذا الحقّ يتضمّن مطالبة بالشرعيّة وهو نفس الأمر بالنسبة إلى كلّ أولائك الذين يشير إلى أنهم يمارسون نفوذا"[1].

وقصد الإمعان في البيان، يذهب "ريكور"إلى انّه ليس يوجد مجتمع يشتغل دون معايير وقواعد رمزيّة اجتماعيّة تستوجب بلاغة في الخطاب العموميّ، ولنحاول الآن تقصّي الصعوبة التي يثيرها "ريكور" وذلك بأن نرتسم لأنفسنا مسلكا غير مرتاد لسؤال يطمح من خلاله أن يبيّن كيف يدرك هذا الأخير هدفه في الإقناع. ولعلّنا في هذا الطور من تقصّينا بلغنا ما يؤكد أنّ الاستعمال المستمرّ للوجوه البلاغيّة

---

1 بول ريكور، العادل، ج2، تعريب محمد البحري، الطيب رجب، منيرة بن مصطفى ومنير الكشو، بيت الحكمة، قرطاج، تونس 2003، ص 409.

Ricœur, Le Juste, Paris Esprit; p. 1195

والاستعارات مثل المبالغة والسخرية جميعا وجوه أسلوبيّة مألوفة في النقد الأدبي وفي البلاغة.

وإذا نحن تأملنا هذا، علمنا يقينا أنّ "ريكور" إنما يحاول أن يبني استنتاجا يكون منطلقا لتأكيد مفاده أنه ليس من سبيل إلى أن نتصوّر مجتمعا لا يختار تمثيلا لذاته دون اللجوء إلى هذه البلاغة التي بها ينماز الخطاب العموميّ وذلك ما لا ينبغي أن يجعلنا نرتاب بل إنما هو اشتغال للخطاب المقترن بالفعل عاديّ. على أنه يجدر بنا أن ننبه إلى أنّ ذلك الفعل إنما هو ما كان يطلق عليه "ماركس" البراكسيس".

إنه تحت هدي هذا النحو من النظر نحن مدعوون الآن إلى فحص هذا السؤال: "متى يمكن التأكيد أنّ بلاغة الخطاب العموميّ تصير إيديولوجيا؟"[1].

إنّ أوّل ما يتعيّن علينا ملاحظته، أنّ غرض "ريكور" أن يوضح أنّ أمر قول العظمة والمجد لا يعود إلى الكاتب وإنما إلى القارئ تحت القيادة الماهرة للقصّة،

---

1 الإيديولوجيا بوصفها التواء وإخفاء، ذلك أنه وقبل كلّ شيء هناك حياة واقعيّة للناس وهي ممارساتهم ثمّ هناك انعكاس لتلك الحياة في مخيّلاتهم وهو الإيديولوجيا، إنه ما بواسطته تُزيف سيرورة الحياة الواقعيّة عن طريق التمثيل المتخيّل الذي يصنعه البشر لتلك السيرورة فهي قلب للحياة الواقعية وإخفاء لها.
إلاّ أنّ ايتعارة القلب، تخفي بدورها ثغرة خطيرة في التفسير: فنحن لن نفهم كيف يمكن للحياة الواقعيّة أن تنتج صورة عن نفسها وبالأحرى أن تنتج صورة مقلوبة، إننا لن نفهم ذلك إلاّ إذا ميّزنا داخل بنية الفعل نفسها وساطة رمزيّة يمكن تحريفها وهو الموقع الذي يرتبط به المستوى الثاني، حيث تبدو الإيديولوجيا، أقلّ تزييفا ممّا هو تبريريّ. لقد لامس ماركس نفسه هنا ظاهرة لها أهميّة أكثر من مجرّد موضوعة القلب والإخفاء، أبمحاولة التبرير والتي ترتبط بظاهرة السيطرة وهذه المشكلة تتجاوز بكثير مشكلة الطبقات الاجتماعيّة بل إنما هي علاقة بين السيطرة والبلاغة وبالتالي فبلاغة الخطاب العموميّ تصير إيديولوجيا عندما تكون في خدمة سيرورة السلطة وإضفاء المشروعيّة ويتمثل المستوى الثالث للإيديولوجيا في وظيفة الإدماج وهو أكثر جوهريّة من إضفاء المشروعيّة ومن وظيفة الإخفاء: ذلك أنّه في الوظيفة الإدماجيّة يتعلّق الأمر بالطقوس الاحتفاليّة التخليديّة التي تحيّن بواسطتها الأحداث المعتبرة مؤسسة للهويّة

1 انظر: بول ريكور، من النصّ إلى الفعل ترجمة محمّد برّادة، حسان بورقيّة دار الأمان، الرّباط الطبعة الأولى 2004 صص 266- 267 (م-س)

وهكذا فإنه علينا أن نستبصر وجه الحضور الكثيف لموارد سرديّة حشدت من أجل إثارة المديح ومذاك لم ينقطع تحويل حقل القوى إلى لوحة ورفع الشخصيّات والحدث والمشهد إلى مستوى المثل الذي نتعلّم منه، وليس خافيا على الناظر ما لهذه الحيلة التاريخاويّة من قدرة على إخفاء مشروع التقريظ نفسه. وما ينفكّ "ريكور" ينقب في طيات الماضي ليكشف لنا مدى ارتباط قول هذه السلطة "والتي يحتاجها المطلق من أجل أن يتشكل بطريقة مطلقة"[1] وفعل المديح المصطنع.

نحن نلمح لدى "ريكور" نمطا مثيرا من القصد البعيد حيث أنه قد صرف همّه إلى سؤال مداره: هل كانت الديمقراطيّة الحديثة نهاية لمديح الملك والمتخيل الموضوع في خدمة هذا المديح؟. ولنرجع إلى ما كنا بسبيله من أنّ كلّ فئة اجتماعيّة متطوّرة تدرك بالضرورة مرحلة حيث يتمّ التمييز بين الحاكمين والمحكومين وحيث هذه العلاقة اللامتماثلة تطالب حتما ببلاغة للإقناع ولو من أجل الحدّ من استخدام القوّة لفرض النظام وكلّ نسق للمراقبة الاجتماعيّة. إنه من هنا افتتح "ريكور" طريقا جديدا وصار مطلوبه أن يبيّن أنّ مدار المسألة برمّتها إنما هو تعريف النفوذ في: "الحقّ... في.."، إنه ضرب من المشروعيّة والاعتراف جلل، من جهة ما هوعبور من الواقعة إلى الحقّ، فهو حقّ جاوز القدرة على الظفر بالطّاعة، فمنه تستمدّ المشروعيّة والتي من غيرها ليس تكون القدرة على فرض الطاعة إلاّ هيمنة متجسدة.

إذن نحن نلاحظ اعتراف المرؤوس بحقّ الرّئيس في أن يسوس ونحن إذا فحصنا كلام "ريكور" يتبيّن لنا أنه ودون الإحالة المزدوجة إلى المصداقيّة من جهة من يسوس والثقة من جهة من يطيع تصاب فينا الهمّة على تمييز النفوذ بالعجز والتقصير. أمّا عن العنف أو حتّى عن الإقناع مثلما تشير إلى ذلك "حنا أرندت" فـ "النفوذ من حيث هو قدرة على فرض الاحترام يتاخم العنف بما هو ضرب من الهيمنة ولكن ما يميّزه عنها هو تحديدا المصداقيّة الموضوعة في صفة المشروعيّة التي على الأقلّ يزعمها النفوذ وفي مقابل الإئتمان والثقة المرتبطة بفعل الاعتراف بالحقّ الذي يمتلكه من هو أرقى رتبة منّي–سواء كان مؤسسة أو فردا– أو عدمه، على أن يفرض عليّ الطاعة

---

1 بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، مصدر سبق ذكره، ص 404

ويكون الفارق أشدّ ضآلة عندما يتعلّق الأمر بدور الإقناع لأنه يوجد إقناع في فعل تبليغ المصداقيّة إلى الآخر وبالتالي شيء من الخطابة"[1].

وعلى النحو الذي انتهجته "حنا أرندت "يذهب "ريكور" إلى أنّ الإقناع يفترض المساواة وعبر سياق من التعليل يوضح أن النفوذ في المقابل "يتضمن شيئا من قبيل التراتبيّة ومن اللاتساوق العمودي بين من يسوسون ومن يطيعون والاعتراف بالرّئاسة هو ما يلطف الهيمنة بتمييزها عن العنف وعن الإقناع أيضا"[2]. وينتهي "ريكور" إلى أنّ رأس الالتباس، إنما ينهض على ضرب من ضروب الثقة المجدد للاعتراف أو عدم الاعتراف بأولئك الذين خوّلهم النفوذ ما خولهم.

ولـمّا كان مطلوبا من "ريكور" أن يصرف جهدا غير يسير لإعادة تركيب المشهد والبحث عن سياقات الشرعنة الذي يضفي من خلاله النفوذ المصداقيّة التي انبنى مقتضاها على القدرة ما دامت توفر الإئتمان الذي يكون على ذمته أو لا يكون، فإنّ أفضل طريقة ارتئاها لامتحان طبيعة هذه العلاقة الائتمانيّة بين المصداقيّة والثقة كانت عبر هذا التساؤل: ما هذا الذي يخول للبعض امتلاك نفوذ؟

وإنه في هذا السياق الدقيق الصعوبة من فقدان للنفوذ وأزمة للشرعنة التي تضرب الأشخاص والمؤسسات على حدّ سواء، - ولعلّ ذلك سرّ التردّد في منح الثقة - إنما أتى "ريكور" محتذيا حذو "حنا أرندت" في تدبر وإعادة صوغ عدد من الأسئلة المتناسلة: ماذا كان النفوذ وما الذي لم يعد عليه؟ *متسائلا: إذا كان* النفوذ *قد* زال من العالم الحديث ولا وجود للنفوذ إلا فيما مضى ولايمكن أن يعوّضه حالتئذ إلاّ مزيج من العنف والإقناع بنوع من التحيّل كما انتهت إليه فهل الأمر كذلك؟ أو بالأحرى، ألم يتغير النفوذ مع المحافظة على شيء ما ممّا كان عليه من قبل؟[3].

ههنا بالذات تتجلّى أطروحة "ريكور" الثانية والتي تهمنا بكل ما تنطوي عليه من صعوبة وتعقد وطرافة والتي سيعمل على بيانها وإثباتها منطلقا من تأكيد ضرورة الاتفاق حول هذا الذي افتقد. ومحاولة منه للنفاذ إلى عمق المسألة يستعين بكتاب

---

1 H.Arendt» What is authority between past and future. peguin. Books/Viking press 1961 reed 1977

2 بول ريكور، العادل، ص 412 (م-س)

3 بول ريكور، العادل، ص 413

"تاريخ النفوذ" لـ "جرار لوكلارك"[1]. ومرّة أخرى لم يعد النفوذ ما كان عليه، فقديما كان مبدأ شرعنة للخطاب واليوم أصبح يدلّ على نمط من انماط وجود السلط الشرعيّة. ويحتفظ "ريكور" هنا بفرضيّة عمل توجد بمقتضاها بؤرتان لفعل الشرعنة: تتجسد الأولى منهما فيما يسميه "لوكلارك" نفوذا بيانيّا تلفظيا، وتكمن الثانية فيما يطلق عليه نفوذا مؤسّساتيا. فمن جهة يتراءى الخطاب مصدرا لاستطاعة رمزيّة ومن جهة أخرى تنتصب المؤسسة مصدرا للمشروعيّة بالنسبة إلى أولائك الذين يمارسون في إطارها النفوذ.

ويتساءل "ريكور" عن قيمة أطروحة "لوكلارك" هذه التي تجعلنا نغير مجال قولنا بالمرور من نفوذ متأتّ من الكتاب المقدس إلى معنى للنفوذ لم يعد من قبيل المفهوم الفلسفي، وإنما غدا مفهوما سوسيولوجيا. ونحن نعثر هنا على علاقة حاسمة ترى في النفوذ مفهوما، تُرجع "حنا أرندت" مصدره إلى روما - روما القديمة - والإمبراطوريّة. وليس ما يحتاج إليه بيان انّ "ريكور" يقترح استنادا إلى تحليلات "أرندت" اعتبار أنّ ما حصل لا يتمثّل في إحلال نفوذ كان برمّته بيانيّا محلّ نفوذ لم يعد إلاّ مؤسساتيّا فقط، وهو ما من شأنه أن يعرّضنا إلى خطر الفقدان الكامل للمشروعيّة.

وما يذهب إليه "ريكور" إنما محاولة بيان أنه لم يوجد قط نفوذ بيانيّ خالص دون نفوذ مؤسساتيّ وأنّه ما من وجود اليوم لنفوذ مؤسساتي محض، دون إسهام ودون مرتكز رمزيّ من طبيعة بيانيّة، ويضرب "ريكور" على النموذج المثاليّ لنفوذ يغلب عليه المكوّن البيانيّ وُجد في الماضي وزال اليوم، مثلا يخص العالم المسيحيّ الوسيط والنموذج المثاليّ لذلك الذي زعم خلافته وتعويضه، هو النموذج المميّز للتنوير وتحديدا التنوير الفرنسي، الذي يقف في الواقع على الأرضيّة البيانيّة ذاتها للنموذج المثاليّ للعالم المسيحي. ويبدو أنه خليق بنا أن نشير إلى أنّ "ريكور" يذهب إلى أنّ الأزمة التي نعيشها نحن أكثر تعقيدا لأنّ تأثيراتها خطيرة وحاسمة. فالنموذج المثاليّ للتنوير ذاته قد فقد الكثير من مصداقيّته ودليل "ريكور" على ذلك الخطاب المعاصر

---

1 Gérard Leclerc, Histoire de L Autorité, L'assignation des énoncés culturels et la gé néalogie de la croyance, Paris, pUF, Coll» Sociologie d'aujourd'hui» 1986

لما بعد الحداثة[1]. إنه ما من شأنه أن ينبئ بأنّ الأزمة أصبحت مزدوجة "فنحن نعيش مرّة أخرى على نحو ما أزمة فقدان النموذج المثاليّ للعالم المسيحيّ القروسطي، لمصداقيّته من خلال الأزمة الناجمة عن فقدان الطرف الذي سبب تلاشي مصداقيّة النموذج المثالي للعالم المسيحي للمشروعيّة"[2].

هكذا تمّحي مساحة التغاير بين النفوذ المرتبط بالنموذج المثاليّ الخاص بالعالم المسيحي الذي يعزى أمره للأناجيل والنفوذ البيانيّ وتلتغى الفروق بينهما، إلاّ أنه تجدر الإشارة إلى أنّ هذا الذي يُنَصَّب نموذجا ينسى قصة تأسيسه، وهكذا فإنّ إعلان قداسة الأناجيل حدث قد حدث، ولكنه أيضا بوابة لقطيعة بين النصوص المقدسة والدنيويّة. وليس يخفى أنّ النفوذ البياني والنفوذ المؤسساتي يشكلان معا نموذجا مثاليا يجد جذوره في العالم المسيحيّ في نزوعه إلى التكلّس، وقد سبق أن أومأ "ريكور" إلى أنه قد نسي أو أنه قد محى قصة تكوينه. وينبّهنا "ريكور" إلى ما هو أخطر مستحضرا مرّة أخرى مقال "ما هو النفوذ؟" لـ "حنا أرندت" متسائلا معها: إن لم يكن النفوذ الكنسي هو الآخر الوريث والمستفيد من أصل يعدّ سياسيّا حقا للنفوذ أي نفوذ المتجبر اليوناني.

إنّ مايريد "ريكور" إظهاره بصورة بارزة إنما يتعلّق بالتساؤل إن لم يكن انهيار مصداقيّة النصوص لم يترك شاغرا موقع ذلك النفوذ المتأتّي من المتجبر الروماني عندما تحرّر من الرّابطة التي تشده إلى السلطة الدينيّة، وإن يكون للنفوذ السياسي جذر

---

1 فالذات الإنسانيّة قد صارت اليوم مفتتة إلى كيانات سرديّة وهويّات متصارعة (...) كما أنّ العقل البشريّ قد بات جملة من "العقول" المؤقتة التي تعاني من تشتت منهجي ومن تجزؤ في ماهيّتها (...)، كما أنّ مقاصد المعرفة وآدابها، قد فقدت أو تاهت عن الغرض الأخلاقي منها بالنسبة إلى مصير الإنسان في الكون (...)إنها الوجوه الثلاثة من وحدة المصير نعني وحدة الذات الإنسانيّة على نحو أصليّ ووحدة العقل البشريّ على نحو كلّي ووحدة مقاصد الموقف التكنولوجي والحيويّ من العالم الحديث على نحو مشترك كما تفرض نفسها على العقول في صيغة انتقال متوعر وقلق من باراديغم الذّات الحديث إلى أنماط ما بعد ذاتيّة لم تستقرّ بعد

انظر فتحي المسكيني، الهويّة والحرّية، نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، ط 1 بيروت 2011، ص 40

2 بول ريكور، العادل، ص 415 (م-س)

مختلف فذلك ما يشهد به تاريخ السيادة ومطلب المدينة للنفوذ لدى "أرسطو" أو "أفلاطون"، فلا بدّ لحكم البشر من عنصر استقرار ويجب أن تكون المدينة مصدرا للاستقرار، وقدرة على جعل القوانين نافذة والحال أنّ ذلك لا يحدث دون مفارقات بالنسبة إلى الفكر الإغريقي غير الروماني وتتمثل المفارقة في مشروع إقامة تراتب بين أناس أحرار، ف "أرسطو" يعلن في "كتاب السياسة"، "أنّ كلّ جسد سياسيّ يتركب من أولائك الذين يحكمون والذين يُحكَمون ولكنه لا يعرف كيف يوفق بين هذه الفكرة المقبولة مع إقرار من قبيل آخر وهو أنّ المدينة متّحد لأسوياء من اجل حياة هي بالقوّة الأفضل"[1].

ولكن إن لطفنا النظر وأنعمناه لألفينا أنّه يمكن للأنظمة السياسيّة أن تختلف وفق ما يكون الحكم (= في يد شخص واحد، أوعدة أشخاص، أو الجمهور) غير أنّ مصدر القدرة على السياسة يظلّ لغز"الحياة السياسيّة". وكما تلاحظ "حنا أرندت" فقد "اصطدمت المحاولات الجبارة للفلسفة الإغريقيّة للعثور على مفهوم للنفوذ باستطاعته منع تدهور المدينة وحماية حياة الفيلسوف بالأمر التالي: إنه لم يكن هناك في مجال الحياة السياسيّة إدراك للنفوذ قائم على تجربة سياسيّة آنية"[2].

إنه ما من شأنه أن يحملنا على فحص مقتضى هذا الإدراك وهذه التجربة السياسيّة الآنيّة والتي لم يعشها إلا الرومان وحدهم في شكل الصيغة المقدسة للتأسيس: تأسيس المدينة وتأسيس "روما"، فـ "روما" وحدها تحضى بضرب من الانتباه المحلّ، وتتميّز وتنفرد بالقداسة. ويوضح "ريكور" مدى تناسب عمق اللّغز مع كثافة تجربة طاقة التأسيس والتي لا تستند بصورة ما إلاّ إلى نفسها وإلى عراقتها الخاصّة.

ولكنّ السؤال تحديدا يكمن في معرفة، إن كان كلّ نفوذ لا يصدر عن أسطورة توطئ لما يتبعها مؤسسة إعادة للبناء على قاعدة حدث مؤسس في عمل لا يجيد تدبيره غير شخصيّات مؤسسة، وتتشكلن لحظتئذ مفارقة النفوذ من حيث هي حاضن لصفات الأسبقيّة. إلاّ أننا إذا كنّا لا نستطيع أن نولّد ظاهرة السلطة فإننا

---

1 بول ريكور العادل، ص 420

2 بول ريكور العادل، ص 420 (م-س)

نستطيع أن نفهم القواعد الأعمق التي تقوم عليها: فمن وظيفة إضفاء المشروعيّة، إلى وظيفة الإخفاء، إلى وظيفة الإدماج يتجلّى دور الإيديولوجي في نشر الاقتناع بأنّ الأحداث المؤسسة هي عناصر مكوّنة للذاكرة الاجتماعيّة ومن خلالها للهويّة نفسها وإذا كلّ واحد منّا يتماهى مع التاريخ الذي يمكنه أن يحكيه عن نفسه فالأمر هو كذلك بالنسبة إلى أيّ مجتمع مع فارق أنّ علينا أن نتماهى مع أحداث لم تعد ذكرى مباشرة لأيّ شخص ولم تكن ذكرى سوى لدائرة محدودة من الآباء المؤسسين.

2 - المجتمع البديل بين وظيفة الإيديولوجيا الإدماجية ووظيفة اليوتوبيا الإنتهاكية:

عادة ما تكون وظيفة الإيديولوجيا هي الاضطلاع بدور محطة إبدال بالنسبة إلى الذاكرة الجماعيّة لأجل أن تصير القيمة التدشينيّة للأحداث المؤسسة هي موضوع لاعتقاد الجماعة برمّتها، وينتج عن ذلك أنّ الفعل المؤسس نفسه لا يمكن أن يحيى وأن يحيّن من جديد إلاّ بواسطة تأويلات لا تكفّ عن التشكّل فورا، وأنّ الحدث المؤسس نفسه، يقدم نفسه إيديولوجيا إلى وعي الجماعة وربما لا توجد فئة اجتماعيّة سواء تعلّق الأمر بطبقة أو شعب، دون مثل هذه العلاقة غير مباشرة مع أحداث تضفي عليها الفئة دلالة الحدث التدشينيّ أي المؤسس.

إنّ هذا المثال المميّز عن العلاقة بين التخليد الاحتفالي وبين الحدث التدشيني من خلال تمثيل إيديولوجي يمكن تعميمه بسهولة، إنّ كلّ فئة تنتصب واقفة وتكتسب تماسكا ودواما بفضل الصورة المستقرّة الدّائمة التي تعطيها عن نفسها وهذه الصورة المستقرّة الدّائمة تعبّر عن المستوى الأعمق للظاهرة الإيديولوجيّة، لكننا نرى فورا كيف أنّ هذا المستوى القاعدي الذي بلغناه بواسطة منهج تقهقري لا يستمرّ إلاّ عبر المستويين الأخيرين بتعبير آخر تمتدّ وظيفة الإدماج عبر وظيفة إخفاء المشروعيّة وتمتدّ هذه الأخيرة عبر وظيفة الإخفاء. فتخليد الأحداث التي تعتبر مؤسسة للوجود يصعب في مستواه أبدا الحفاظ على حماس الجذور ففي وقت باكر تختلط المواضعة ومراسيم الطقوس والطابع الخطابي بالعقيدة وتسهم بذلك في نوع من تدجين الذكرى، وكلّ شيء يمرّ كما لو أنّ الإيديولوجيا لا تحافظ على قوّتها

المعبأة إلاّ عندما تصير مبررة للسلطة، سلطة القدامى في تاريخ عثر عليه وافتقد من جديد.

وتمتدّ سيرورة الإدماج داخل سيرورة إضفاء المشروعيّة وصيرورة الإيديولوجيا يسيرا يسيرا خانة مصطنعة وسلطويّة ذلك "أنّ مجموع نسق فكرنا، يغدو محوّلا إلى عقيدة لا يداخلها النقد"[1].

ولقد نعلم حالتئذ، أنه لم يكن للنفوذ في الماضي بؤرة واحدة تتمثل في النصوص المقدسة وإنما بؤرة سياسيّة متميّزة أي مصدر روماني هو دينيّ أيضا، ولكن من حيث العلاقة الائتمانيّة المحايثة للمأثور الذي ينقل طاقة التأسيس، فبفعل هذا الاقتران تمكنت الكنيسة الرّومانيّة طيلة تاريخها من احتواء النزعات المعادية للسياسة والمؤسسات. بل عندما سقطت الإمبراطوريّة الرّومانيّة استطاعت الكنيسة إنقاذ إرث الإمبراطوريّة وحتى المحافظة عليه ولذلك فإنّ تصوّر أصيل مزدوج للنموذج المثالي للعالم المسيحي لا يضيء فقط مصير هذا العالم ولكن أيضا مصير خصمه الشرس، ويعني "ريكور" بذلك التنوير الفرنسي بخاصة الذي وقع تقديمه في "الموسوعة" من جهة ما هو توراة مضادّة.

لقد اشترك فلاسفة "الموسوعة" في أنّ النفوذ الذي يتعيّن مجابهته هو في الواقع نفوذ خطاب، وإنّه يتعيّن منازلته بصفة رئيسيّة على هذه الأرضيّة الرّمزيّة، وإنّ ما يبرر فرضيّة جذر مزدوج للنفوذ المؤسساتي، هو أنّ ثنائيّة السلطة الملكيّة والسلطة الكنسيّة ظلت قائمة رغم حلم القرون الوسطى بتوحيد النفوذ، وكان حقا علينا بيان أنّ هاتين السلطتين والشكلين من النفوذ يتآزران على نحو متبادل. فالكنيسة تقدم مباركتها والسياسة تقدم مصادقة السلطة المدنيّة. ولقد استطاع هذا الزوج، مباركة/مصادقة، أن يحقق السير العملي لـ "لاهوتي – سياسي" منقسم على نفسه.

ورغم متانة تاريخ النفوذ فقد انتبه "جيرارلوكلارك" إلى أزمة النفوذ الرمزيّ والخطابي وذلك المتعلّق بالنصوص المقدسة ونجد ضمنها تاريخ القدامى وقد عثر عليه وافتقد من جديد، ويلاحظ"ريكور" أنّ "الموسوعة" لا تتجاهل التمييز بين النفوذ السياسي ونفوذ الخطاب إلاّ أنّه تبرز صورة جديدة للنفوذ البياني لا تستند إلى التعالي

1 بول ريكور من النصّ إلى الفعل، ص 269 (م–س)

المطلق لنص مقدس وإنما يتجلّى في المصداقيّة التي يتحلّى بها كاتبه. ويعرض "ريكور" من مقال "الموسوعة" ما كان قد أورده "جرارلوكلارك" من شرح وتحديد "أعني بعبارة نفوذ في الخطاب، الحقّ الذي يكون لنا في أن نصدق فيما نقول: ولذلك بقدر ما يكون لنا من الحق في أن يصدّق كلامنا بقدر ما يكون لنا من النفوذ"[1].

لقد انتظم لنا الآن أنّ "الأنوار والصدق هما المقياس الحقيقي لنفوذ الخطاب وهاتان الصفتان ضروريّتان بالأساس. فأكثر البشر علما واستنارة لا يستحقّ أن يصدّق إلاّ ما كان ماكرا ولا الإنسان الأكثر تقوى وقداسة كلّما تكلّم فيما لا يعلمه"[2]وعلى نحو أكثر جذرية لطيف وخبيث يبرز تعارض قطبيّ، حيث يضادّ العقل النفوذ باعتبار أنّ معنى النفوذ قد استحوذ عليه النفوذ الكنسيّ وماثل بينه وبين المأثور.

وبعد كلّ هذا، على الحوار حول النفوذ السياسيّ أن يدور في أروبا الأنوار حول مجال النفوذ المؤسساتي نفوذ الدولة ولا تقتصر صحّة هذا الرّأي على السلطة التي يسميها "ماكس فيبير" "الكاريزماتيّة"[3] ولا فقط على السلطة القائمة على التقاليد وإنما تشمل أيضا الدولة الحديثة التي يصفها بأنها دولة بيروقراطيّة: لماذا الأمر على هذا النحو؟ لأنّ النزوع إلى إضفاء المشروعيّة على نسق للسلطة يتعدّى دائما ميلنا إلى الاعتقاد في شرعيّته الطبيعيّة[4]ويشير "ريكور" إلى أنه يوجد هنا انزياح بحاجة إلى أن يملأ ونوع من "فائض القيمة" في الاعتقاد تحتاج كلّ سلطة أن تغتصبه من التابعين لها[5]. هكذا يمكننا أن نرتاب في هذه الظاهرة ولكننا لا نستطيع أن نتجنبها ذلك أن كلّ نسق للسلطة يستتبع طلبا للمشروعيّة يتعدّى ما يمكن لأعضائه أن يقدموه من خلال الاعتقاد.

وفي هذا الصدد سيكون من المفيد أن تناقش نظريّات العقد الاجتماعي فكلّ واحدة منها تستتبع في لحظة معيّنة من تاريخ خيالي قفزة تنتقل عبرها من حالة الحرب إلى السلم المدنيّ وذلك بواسطة نوع من التخلّي عن الانفعال، وهذه القفزة لا

---

1 بول ريكور، العادل، ص 425

2 G.Leclerc. Histoire de l'autorité, op., cit. p. 215

3 بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت الطبعة الأولى 2002، ص 262

4 بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا (سبق ذكره)، ص 14

5 بول ريكور من النص إلى الفعل، ص 267

تشرحها أيّة نظريّة للعقد الاجتماعي إنها تقتضي بالفعل ميلاد سلطة وانطلاق سيرورة لإضفاء المشروعيّة، لذلك لا نستطيع الوصول إلى تلك الدرجة الصفر للعقد الاجتماعي أي إلى تلك اللّحظة التي يولد فيها نظام اجتماعي مهما كان الاسم الذي نطلقه عليه. إنّنا لا نعرف سوى أنساق سلطة تتولّد من أنساق سابقة لها ولكننا لا نشهد قط ميلاد ظاهرة السلطة.

وما استقرّ عليه الأمر، إنها إرادة عدم الاعتراف إلا بمصدر للسلطة واحد: إنها سلطة الشعب ووفق تعبير "حنا أرندت"، سلطة الشعب دون نفوذ القدامى، إنه النظير السياسي للاستقلاليّة على الصعيد الخلقيّ، إنها الحرّية التي تعطي لنفسها قانونها الخاصّ. في هذا المستوى بالذات يبرز النموذج التعاقديّ الذي تتمثل وظيفته فعلا في امتصاص النفوذ داخل السلطة. ويشير "ريكور" إلى أنه بالإمكان الحديث على أنّ الشعب يأذن لنفسه بنفسه، ومن الجهة التاريخيّة بدت شروط ممارسة التأسيس الذاتي للسيادة مجحفة وكان لابد من التمييز مثلما قام بذلك "روسو" في العقد الاجتماعي بين الإرادة العامّة الواحدة والتي لا تتجزّأ وبين مجموع الإرادات الفرديّة.

وإنّه لمن أجل هذا تعدّ الإرادة العامّة معصومة من الخطأ والضلالة. إن أهمّ ما يساعدنا "ريكور" على استبصاره، أنّ "روسو" قد كان تفطن هو نفسه إلى صورة المشروع المؤسس، فشرعنة مبدأ أمر تنطوي على جدّة خاصّة ومنفردة، وإدراج تلك المشروعيّة ضمن الوقائع أمر مغاير، وتلازم كان فضل "مكيافللي" أنه كشف النقاب عنه والمنشغل لا بمسألة الشرعنة وإنما بترتيب مسألة التأسيس، وعلى نحو أدق بالمؤسس الذي هو محور تداوليّة النفوذ تلك، وهنا تبرز من جديد مسألة نفوذ القدامى.

ولقد تيسر لـ "ريكور" بهذه العدّة المفهوميّة أن يطور نمطا لافتا من القراءة لتاريخ النفوذ الذي يخلع على السلطة الرّاهنة، الهشة أردية التقديس، ومن ثمة فإنّ علينا أن نرتاب، فالتاريخ المنتهي للنفوذ يبدو وكأنه الوحيد القادر على ذلك. فنخلص على حد عبارة لـ "قوقليالمو فارّارو" إلى القدم عنوان النفوذ[1]، وفعلا لم يفتأ

---

1 Emmauel Le Roy Ladurie L sur l’histoire de l’état moderne.de l’ancien régime à la démocratie libre.réflexions inspirées de la pen sées Guglielmo Ferrero.Commentaire 75, automne 1996. p. 619-629

أورده بول ريكور في العادل، ص 428

هذا المعنى لفعل الثورة يتردّد في ذهن الثوار صداه إن هم استطاعوا تحويل قِدمها إلى حجة نفوذ كرجع صدى لحلم أسرفوا في تصديق ما به وُعدوا.

وإنّ "ريكور" ليميل ميلا خفيفا إلى الاعتقاد بأنّ ما من سلطة تضمن لنفسها الاستقرار والاستمراريّة إن لم تنجح في ضمّ التاريخ السابق للنفوذ إلى رصيدها.

وآن لنا أن نوضح أنّ وظيفة اليوتوبيا، من جهة ما هي التعبير عن جميع الإمكانيّات، هي أن تقذف المخيّلة خارج الواقع[1] وبعبارة أكثر حدّة فإنّ اليوتوبيا هي ممارسة للخيال، للتفكير فيما يغاير مجرّد الوجود، إنها الحلم بصيغة أخرى وتملّك الأشياء ذلك أنّ اللافت للنظر أنّها تقترح مجتمعا بديلا من أجل ذلك لا يجد "ريكور" حرجا في الإقرار، أن اليوتوبيا إنما تشكل، عن طريق اقتراح مجتمع بديل الرّد الأكثر جذريّة على وظيفة الإيديولوجيا الإدماجيّة، ذلك أنّ الـ "هناك" والـ "ما يغاير مجرّد الوجود" في اليوتوبيا يجيبان بقوّة على "الوجود هكذا" و"ليس بطريقة مغايرة". وحتّى يكون المعنى مستبينا يذهب "ريكور" إلى ما يمكن أن يحثنا على التفكير في التقاطع الضروريّ بين إيديولوجيا ويوتوبيا داخل المتخيّل الاجتماعي لنستيقن أنّ كلّ شيء يجري كما لو أنّ هذا المتخيّل يستند على التوتّر القائم بين وظيفة إدماجيّة ووظيفة انتهاكيّة.

1 الوظائف الثلاث التي أقررنا بها للإيديولوجيا سابقا تتوافر على ملمح مشترك وهو تكوين تأويل للحياة الواقعيّة وهذه الوظيفة المدعمة للواقع ليست بالضرورة كاذبة، إنها ملازمة أيضا لوظيفة إضفاء المشروعيّة وأكثر ملازمة لوظيفة الإدماج وهكذا فإنّ الإيديولوجيا في أشكالها الثلاثة تدعم وتضعف وتحافظ. إنّ اليوتوبيا هي التكملة الضروريّة للإيديولوجيا فإذا كانت الإيديولوجيا تحمي الواقع وتؤبده فإنّ اليوتوبيا تضعه موضع سؤال فاليوتوبيا تكون تنويعات خياليّة حول السلطة ونجد "كارل مانهايم" يعرف على هذا النحو اليوتوبيا في كتابه الإيديولوجيا واليوتوبيا "إنها انزياح بين المتخيّل والوقع يشكل تهديدا لاستقرار الواقع ودوامه. منذئذ لا يكون مستغربا أن يرافق العقليّة الطوباويّة احتقار لمنطق الفعل إن نوعا من المنطق القائم على كل شيء أو لا شيء يعوض منطق الفعل الذي يعرف دائما أنّ المبتغى والقابل للتحقق لا يتطابقان إلاّ أنّ تخيّل الإمكان معناه إبقاء حقل الممكن مفتوحا/بول ريكور من النص إلى الفعل، ص 271 (م-س)

خاتمة:

لقد نعاين أنّ مساحة إرادة الجواب عن هكذا إرغامات ما فتئت تتسع باطراد، إلاّ أنّ الذي رشح أمره بالنسبة لـ "ريكور" هو أنّ هذا حلّ جذريّ مثلما يفعل "كلودلوفور" ومدرسته القبول بخلاء التأسيس باعتباره قدر الديمقراطيّة مع كلّ مظاهر الوهن الملازمة لما سلف لـ "ريكور" أن سمّاه منح الذّات الإذن لنفسها، وهو منح للنفوذ ذاتيّ المرجع، و"ريكور" يعلن ههنا عن إمكانيّة التقاء وفكرة منح الثقة ذاتها والقبول على طريقة "رولز" في كتاباته الأخيرة بأسس متعددة دينيّة لائكيّة عقلانيّة... تعترف لبعضها على نحو متبادل بأنها جديرة أن تكون شريكة في فعل التأسيس في ظلّ مبدأين هما "القبول المتقاطع" و"الإقرار بوجود خلافات متعقلة"[1].

وتبعا لذلك يكون من الممكن الحصول على دور في إطار هذين المبدأين لنفوذ الكتاب المقدس والمؤسسات الكنسيّة إلاّ أنّ "ريكور" ينبه على أنّ ذلك لا ينبغي أن يكون ضربا من بعث الرّوح في الأنموذج المفقود.

1 بول ريكور، العادل، ص 429 (م-س)

ضد اليوتوبيا

ألدوس هكسلي

ترجمة د. أيت احمد نور الدين[1]

لابد من العلم بأن المعارف، بخصوص الوراثة، أخذت تتضح بين الحربين العالميتين. في المقابل، يبحث العلماء لتطوير النوع البشري. إن استنساخ الأجنة يبدو ممكنا في مستقبل قريب، سيكون فعليا على الكائن البشري عام 1993.

"كانت عقارب الأربعة آلاف ساعة الآلية الموجودة في الأربعة آلاف غرفة لمركز بلومسبوري تشير إلى الساعة الثانية وسبعة وعشرون دقيقة صباحا. "تلك الخلية الحيوية" كما يفضل المدير أن يسميها، كانت في كامل نشاطها. كان الجميع منشغلا، كل شيء في حركاته المنتظمة. كانت الحيوانات المنوية، تحت المجاهر، بأذيالها الطويلة، ترتجف بقوة، تتجه برؤوسها صوب البويضات ثم تخترقها فتلقحها، فكانت تتسع، تنقسم، تتبكنف[2]، فينتج عنها شعب بكامله من الأجنة المتباينين. وانطلاقا من القاعة التي يتم فيها برمجة الأجنة[3] وتحديد مصائرهم. تنزل السلالم الآلية إلى الأسفل، إلى الطابق تحت الأرضي، وهنا، وفي الظلام الأحمر، يحظر في حرارة على أسرة التكوين بواسطة الدم الزائف والهورمونات، فتنمو الأجنة وتواصل كما لها ليكون منها أفراد متفوقين من صنف (ألفا وبيطا) أو تتسمَّم، فتذبل ويكون منها أفراد

---

1 شعبة الفلسفة جامعة سعيدة

2 تتبكنف: بويضة واحدة أكسبها العلماء القدرة على أن تنجب 96 فردا بينما كانت البويضة الواحدة لا تنتج إلا فردا واحدا

3 يتم برمجة الأجنة لإنتاج أفراد من الفئات الاجتماعية المهنية الخمس: ألفا، بيطا، غاما، دلتا، إبسيلون.

الصنف الأدنى (دلتا والأبسيلون[1]). بصوت ضعيف، وبتحطم بسيط، تقطع حاملات القارورات المتحركة، وبسرعة غير ممكنة الادراك الحسي، الأسابيع وكل سنوات الماضي المختزلة وصولا إلى غرفة التسوية أو التهيئة. فلا فترة حمل، ولا فترة تشكُّل الأجنة عبر مراحل، بل لا تستغرق عملية تخصيب البويضة وخروج الأجنة إلا لحظات قليلة، فيخرج الأطفال الجدد من قاروراتهم، فيصدرون أول صراخ في شكل عويل وحيرة.(...) كان وجه المدير، وهو يدخل قاعة التلقيح مع هنري فوستر[2]، متجمدا ساكنا في حدته كأنه أخشاب مسندة.

– سأجعله في هذه القاعة عِبرة للجميع، ففي هذا المركز وجود لعمال من الأصناف والفئات العليا المتفوقين أكثر من أي نوع آخر. قلت له بأن يلقاني هنا على الساعة الثانية والنصف.

لكنه يؤدي عمله بإتقان كبير، قال هنري فوستر معترضا تهديد المدير بنوع من العطف والنفاق.

أعلم ذلك. ولكنه مبرر آخر لأكون أكثر صرامة. إن تفوقه العقلي يقتضي مسؤوليات أخلاقية. فكلما كانت صفات الإنسان كثيرة، كلما امتلك المقدرة على تضليل الآخرين. وإنه من الأفيد لنا أن نُضحي بشخص واحد من أن يفسد الكثير. تخيل الأمر سيد فوستر، دون مرارة أو أسف، و عندها ستجدون أنه لا جرم أكثر بغضا من نقص في المثالية في السلوك[3]. عملية القتل لا تنهي إلا حياة شخص واحد، وماذا يعني أو يساوي شخص واحد؟ – وبحركة مليئة بالغرور يشير إلى صفوف المجاهر، أنابيب التجارب، الحاضنات – إننا قادرون على إنتاج فرد جديد بكل سهولة وكلما أردنا ذلك. إن نقص المثالية في السلوك لَيُهدد شيء آخر أكثر من حياة فرد بسيط، إنه يهدد المجتمع برمته.

آلدوس هوكسلي، أفضل العوالم، 1931 ترجمه من الانجليزية إلى الفرنسية جول كاستيي. طبعة، بلون، 2006.

---

1 الأبسيلون: غاية انتاجهم العمل، بُرمجوا لكي لا يكون لديهم أدنى ذكاء.

2 مهندس مركز البرمجة البشرية، يحاول التقرب من المدير لكنه يكره برنارد ماركس.

3 أي عدم الالتزام بالجدية في العمل.

La contre-utopie النص الأصلي

Entre les deux guerres, les connaissances sur l'hérédité s'affinent. Parallèlement, des scientifiques cherchent à améliorer l'espèce humain.Le clonage des embryons paraît possible dans un avenir assez proche. Il sera effectif sur l'être humain en 1993.

Bébés à volonté

Le monde de l'an 700 après Ford est anesthésié par un progrès scientifique et technique qui interdit la reproduction naturelle des humains et programme les individus pour les empêcher de penser par eux-mêmes. Le Directeur s'apprête à punir un Alpha, Bernard Marx, pour sa conduite déviante.

Les aiguilles de chacune des quatre mille pendules électriques qui se trouvaient dans les quatre mille pièces du centre de Bloomsbury marquaient deux heures vingt-sept. «Cette ruche industrieuse», comme aimait à l'appeler le Directeur, était en plein bourdonnement de travail. Chacun était occupé, tout était en mouvement ordonné. Sous les microscopes, leur longue queue furieusement battante, les spermatozoïdes se frayaient, la tête la première une entrée dans les œufs; et, fécondés, les œufs se dilataient, se segmentaient, ou s'ils étaient bokanovskifiés, [1] bourgeonnaient et éclataient en populations entières d'embryons distincts. Partant de la Salle de Prédestination Sociale[2], les Escalators descendaient en grondant au sous-sol et là, dans l'obscurité rouge, mijotant à la chaleur sur leur matelas de péritoine, et gorgés de pseudo-sang et d'hormones, les fœtus

---

1 Un «œuf bokanovskifié» a la propriété de bourgeonner, de proliférer, de se diviser, (...) On fait ainsi pousser quatre-vingt-seize êtres humains là où il n'en poussait autrefois qu'un seul. (Aldous Huxley).

2 Les embryons sont programmés pour produire des humains d'une des cinq catégories socioprofessionnelles, Alphas, Bêtas, Gammas, Deltas, et Epsilons.

grandissaient, grandissaient, ou bien, empoisonnés, s'étiolaient à l'état rabougri d'Epsilons[1]. Avec un petit bourdonnement, un fracas léger, les portes bouteilles mobiles parcouraient d'une allure imperceptible les semaines et tous les âges du passé en raccourci, jusqu'à l'endroit où, dans la salle de Décantation, les bébés frais émoulus de leur flacon lançaient un premier vagissement d'horreur et d'ahurissement.(...)le visage du Directeur, au moment où il pénétra dans la salle de Fécondation avec Henri Foster[2], était grave, figé dans sa sévérité comme s'il était taillé dans le bois.

-Un exemple public, disait-il. Dans cette salle, parce qu'elle contient plus de travailleurs des castes supérieures que toute autre de ce Centre. Je lui ai dit de me retrouver ici à deux heures et demie.

-Il fait très bien sa besogne, dit Henry, s'interposant avec une générosité hypocrite.

-Je le sais. Mais c'est une raison pour être d'autant plus sévère. Son éminence intellectuelle entraîne avec elle des responsabilités morales. Plus les talents d'un homme sont grands, plus il a le pouvoir de fourvoyer les autres. Mieux vaut le sacrifice d'un seul que la corruption d'une quantité de gens. Envisagez la question sans passion, Mr. Foster, et vous verrez qu'il n'est pas de crime aussi odieux que le manque d'orthodoxie[3] dans la conduite. L'assassinat ne tue que l'individu, et qu'est -ce, après tout, qu'un individu? - D'un geste large, il indiqua les rangées de microscopes, les tubes à essais, les couveuses.- Nous savons en faire un neuf avec la plus grande facilité, autant que nous en voulons. Le manque d'orthodoxie menace bien autre chose que la vie d'un simple individu; il frappe la société même.

A. Huxley, Le Meilleur des mondes (1931), trad. J. Castier, Ed. Plon, 2006.

---

1 Les Epsilons, destinés au travail, ont été programmés pour n'avoir aucune intelligence.

2 Ingénieur du centre de Prédestination, il cherche les faveurs du directeur et déteste Bernard Marx.

3 Conformité.

يوتوبيا

توماس مور
ترجمة: عابد نوره[1]

تتوسع جزيرة يوتوبيا على مائتي ألف قدم، واقعة في المنطقة الوسطى هذه المساحة تتربع بشكل تدريجي وبتناظر مع وسط الحدودين، بحيث الجزيرة بأكملها تنحني على شكل نصف دائري بخمسة آلاف دورة لتتقدم على شكل هلال، زواياها تتباعد بإحدى عشرة ألف قدم تقريبا.

يملأ البحر هذه البركة الواسعة 'الأراضي المتلاصقة التي تتطور بشكل متدرج تكسر قوة وعنف الرياح وتتحكم في البحر الهادئ والساكن وتعطي لهذه المياه الكبيرة ظهورها في شكل بحيرة صامتة، هذا الجزء المقعر من الجزيرة يمثل الميناء الوحيد والكبير جدا سهل على كل السفن وفي كل النقاط مدخل الخليج خطير بسبب ترسبات الرمال من جهة وصخور البحر من جهة أخرى، وفي الوسط ترتفع صخرة ظاهرة من بعيد وبالتالي هي لا تمثل أي خطر، الأطوبيون بنوا صرحا قويا بحراسة جيدة من الجند، أحجار أخرى تختبئ تحت الماء مكونة عوائق حقيقية للبحارة والتي لا مفر منها.

السكان وحدهم يعرفون الطرق والمسالك البحرية للإبحار لهذا الغرض لا يمكن التسلل في هذا المضيق بدون قائد ايطوبي في السفينة، أيضا هذا الحذر يصبح غير كاف لو لا أن هناك أضواء سلمية على الساحل ترشد إلى الطريق الذي يجب سلكه. وأبسط تغيير لهذه الأضواء يكون كافيا لتحطيم أسطول كبير بإعطائه إشارة خاطئة.

---

1 باحثة قسم الفلسفة جامعة وهران الجزائر

في الجهة المعاكسة للجزيرة نجد موانئ معتادة، و الفن والطبيعة عززوا بشكل السواحل كما ان ثلة من الرجال يستطيعون منع رسوا جيش كبير.

إذا كان يجب الاعتقاد في التقاليد فإنها تؤكد تماما ما تبقى من خلال مظهر البلد ' هذه الأرض لم تكن دائما جزيرة كانت تسمى في ما مضى أبراسيا وهي تقوم مقام القارة إذ تظهر إيطوبيس وتعطي لها اسمها.

هذا الغازي، الفاتح كان له من العبقرية ما يؤنسن شعبا بدائيا ومتوحشا ولكي يشكل منه شعبا يتجاوز اليوم كل الحضارات الأخرى. بمجرد انتصاره أصبح سيدا لهذا البلد وقطع مضيق مساحته خمسة عشرة ألف قدم التي يلحقها بالبلد وأرض أبراكسا تصبح إذن جزيرة يوتوبيا.

إيطوبيس استخدمت في إنجاز هذا الإنتاج العظيم والعملاق جنود جيشها كما وظفت الأهالي من أجل أن لا ينظر هؤلاء إلى العمل المفروض من طرف الغالب وكأنه تهميش أو إهانة، الملايين من السواعد تقوم اذن بنشاطها وحركاتها وهذا الانتصار يتوج قريبا المؤسسة. الشعوب المجاورة أصيبت بالدهشة والذعر، هؤلاء الذين كانوا في البداية يصفون هذا الإنجاز بالغرور والجنون.

جزيرة يوتوبيا تضم أربعة وخمسون مدينة شاسعة ورائعة، اللغة، الطقوس، والمؤسسات والقوانين كلها متجانسة، الأربعة وخمسون مدينة بنيت بنفس الهندسة وتمتلك نفس المؤسسات ونفس البناء العمومي عدلت حسب متطلبات المحلية وأقصر مسافة بين هذه المدن هو أربعة وعشرون ميلا وأطولها هو يوما من المشي راجلا. في كل سنة ثلاثة شيوخ لهم تجربة ولهم قدرة يعينون كمندوبين عن كل مدينة ويجتمعون في "أموروت" بهدف معالجة قضايا الدولة، "أموروت" هي عاصمة الجزيرة موقعها المركزي جعل منها نقطة الاجتماع التي تناسب جميع النواب. ما يقارب من عشرين ألف قدم من الأراضي معطاة لكل مدينة من أجل الاستهلاك والفلاحة، بشكل عام الممتد من الأراضي معادل لامتداد وتباعد المدن، هذه المدن البهيجة لا تبحث عن الرجوع أو التراجع عن حدودها الثابتة بالقانون، و السكان لا ينظرون إلى أنفسهم كمزارعين فقط بل كمالكين للأرض. يوجد في وسط الحقول منازل بنيت بسهولة وزينت بكل أنواع الآلات الفلاحية التي تخدم في إيواء الجنود العاملين الذين تبعثهم

المدينة مرحليا إلى الريف. العائلة الفلاحية تتكون على الأقل من أربعين فردا رجالا ونساء واثنين من العبيد تحت إدارة أب وأم، و هم أشخاص خطرين وحذرين. ثلاثون عائلة هي مسيرة من طرف حاكم اداري.

في كل سنة عشرون مزارعا من كل عائلة يرجعون إلى المدينة هؤلاء هم الذين أنهوا عامين من الخدمة الفلاحية، يستبدلون بعشرون فردا آخرين لم يكونوا قد خدموا بعد في الريف، الوافدين الجدد يتلقون أوامر من الذين عملوا سابقا في الريف والسنة المقبلة يصبحون بدورهم معلمين إضافة إلى ذلك فالمزارعين ليسوا مرة واحدة غير مبالين أو مضرين والقوة العمومية لا تخاف تقصير المواطنين المكلفين بالحفاظ عليها، هذا التجديد السنوي له أيضا هدف آخر وهو عدم إجهاد حياة المواطنين بشكل كبير في الأعمال المادية الشاقة، و عليه بعضهم يأخذ طبيعيا لذة الفلاحة ويتحصلون على ترخيص بالبقاء لعدة سنوات في الريف. الفلاحون يحرثون الأرض ويربون البهائم، يجمعون الحطب وينقلون المؤونة إلى المدينة المجاورة عن طريق الماء أو اليابسة. لقد استطاعوا بشكل هائل أن يربوا كمية كبيرة من الدجاج، لأن لديهم أسلوب ماهر إلى أبعد حد في الحصول على أكبر كمية من الدجاج إذ لا يقدمون للدجاج ليحضن البيض بل استطاعوا أن يصنعوا حرارة اصطناعية ملائمة وعندما يفقس الدجاج يجد الإنسان في خدمته كأم يقوده ويهتم به. يربي قليلا من الخيول التي توجه للسباق ولا تعرف استعمالا آخر غير ممارسة هذا النشاط والفروسية. الثيران تستعمل حصريا في الفلاحة والنقل، فالثيران كما يقول الإيطوبيون ليست نشطة مثل الأحصنة ولكنها تتجاوز التعب بالصبر والقوة وهي لا تصاب بالأمراض إلا قليلا وثمنها أقل من طعامها، وعندما تصبح غير قادرة على العمل تستخدم للطعام.

الإيطوبيون يحولون القمح إلى خبز ويشربون عصير العنب والتفاح، والأجاص ويشربون أيضا الماء العذب أو المغلى بالعسل وعرق السوس الذي لديهم بشكل وافر. كمية العيش الضرورية والاستهلاك لكل مدينة محدد بطريقة دقيقة، فالسكان لا يتركون زراعة الحبوب أو تربية المواشي بشكل يفوق الاستهلاك، والفائض في الإنتاج يترك كاحتياطي للدول المجاورة. وما يخص الأثاث وطريقة التنظيف أو أشياء أخرى

التي لا يمكن الحصول عليها في الريف، يتم جلبها من المدينة من طرف المزارعين الذين يقصدون الإداريين في المدينة فيوفرون ليهم طلباتهم دون مقابل أو تأخير، وفي كل شهر يجتمعون للاحتفال. فعندما يحين وقت الحصاد فيلارك (الحاكم) العائلات الفلاحية يعملون على إعلام إداريي المدينة عن عدد السواعد الإضافية التي يجب إرسالها إلى الريف، جمع مهم من الحصادين يصلون في الوقت المناسب، وإذا كانت السماء صافية فالغلة كلها تقتلع في يوم واحد تقريبا.

L'utopie
Thomas more
Livres second

«L'île d'Utopie a deux cent mille pas dans sa plus grande largeur, située à la partie moyenne. Cette largeur se rétrécit graduellement et symétriquement du centre aux deux extrémités, en sorte que l'île entière s'arrondit en un demi-cercle de cinq cents miles de tour, et présente la forme d'un croissant, dont les cornes sont éloignées de onze mille pas environ.

La mer comble cet immense bassin; les terres adjacentes qui se développent en amphithéâtre y brisent la fureur des vents, y maintiennent le flot calme et paisible et donnent à cette grande masse d'eau l'apparence d'un lac tranquille. Cette partie concave de l'île est comme un seul et vaste port accessible aux navires sur tous les points.

L'entrée du golfe est dangereuse, à cause des bancs de sable d'un côté, et des écueils de l'autre. Au milieu s'élève un rocher visible de très loin, et qui pour cela n'offre aucun danger. Les Utopiens y ont bâti un fort, défendu par une bonne garnison. D'autres rochers, cachés sous l'eau, tendent des pièges inévitables aux navigateurs. Les habitants seuls connaissent les passages navigables, et c'est avec raison qu'on ne peut pénétrer dans ce détroit, sans avoir un pilote utopien à son bord. Encore cette précaution serait-elle insuffisante, si des phares échelonnés sur la côte n'indiquaient la route à suivre. La simple transposition de ces phares suffirait pour détruire la flotte la plus nombreuse, en lui donnant une fausse direction.

A la partie opposée de l'île, on trouve des ports fréquents, et l'art et la nature ont tellement fortifié les côtes, qu'une poignée d'hommes pourrait empêcher le débarquement d'une grande armée.

S'il faut en croire des traditions, pleinement confirmées, du reste, par la configuration du pays, cette terre ne fut pas toujours une île. Elle s'appelait autrefois Abraxa, et tenait au continent; Utopus s'en empara et lui donna son nom.

Ce conquérant eut assez de génie pour humaniser une population grossière et sauvage, et pour en former un peuple qui surpasse aujourd'hui tous les autres en civilisation. Dès que la victoire l'eut rendu maître de ce pays, il fit couper un isthme de quinze mille pas, qui le joignait au continent; et la terre d'Abraxa devint ainsi l'île d'Utopie. Utopus employa à l'achèvement de cette œuvre gigantesque les soldats de son armée aussi bien que les indigènes, afin que ceux-ci ne regardassent pas le travail imposé par le vainqueur comme une humiliation et un outrage. Des milliers de bras furent donc mis en mouvement, et le succès couronna bientôt l'entreprise. Les peuples voisins en furent frappés d'étonnement et de terreur, eux qui au commencement avaient traité cet ouvrage de vanité et de folie.

L'île d'Utopie contient cinquante-quatre villes spacieuses et magnifiques. Le langage, les mœurs, les institutions, les lois y sont parfaitement identiques. Les cinquante-quatre villes sont bâties sur le même plan, et possèdent les mêmes établissements, les mêmes édifices publics, modifiés suivant les exigences des localités. La plus courte distance entre ces villes est de vingt-quatre miles, la plus longue est une journée de marche à pied.

Tous les ans, trois vieillards expérimentés et capables sont nommés députés par chaque ville, et se rassemblent à Amaurote, afin d'y traiter les affaires du pays. Amaurote est la capitale de l'île; sa position centrale en fait le point de réunion le plus convenable pour tous les députés.

Un minimum de vingt mille pas de terrain est assigné à chaque ville pour la consommation et la culture. En général, l'étendue du territoire est proportionnelle à l'éloignement des villes. Ces heureuses cités ne cherchent pas à reculer les limites fixées par la loi. Les habitants se regardent comme les fermiers, plutôt que comme les propriétaires du sol.

Il y a, au milieu des champs, des maisons commodément construites, garnies de toute espèce d'instruments d'agriculture, et qui servent d'habitations aux armées de travailleurs que la ville envoie périodiquement à la campagne.

La famille agricole se compose au moins de quarante individus, hommes et femmes, et de deux esclaves. Elle est sous la direction d'un père et d'une mère de famille, gens graves et prudents.

Trente familles sont dirigées par un philarque.

Chaque année, vingt cultivateurs de chaque famille retournent à la ville; ce sont ceux qui ont fini leurs deux ans de service agricole. Ils sont remplacés par vingt individus qui n'ont pas encore servi. Les nouveaux venus reçoivent l'instruction de ceux qui ont déjà travaillé un an à la campagne, et, l'année suivante, ils deviennent instructeurs à leur tour. Ainsi, les cultivateurs ne sont jamais tout à la fois ignorants et novices, et la subsistance publique n'a rien à craindre de l'impéritie des citoyens chargés de l'entretenir.

Ce renouvellement annuel a encore un autre but, c'est de ne pas user trop longtemps la vie des citoyens dans des travaux matériels et pénibles. Cependant, quelques-uns prennent naturellement goût à l'agriculture, et obtiennent l'autorisation de passer plusieurs années à la campagne.

Les agriculteurs cultivent la terre, élèvent les bestiaux, amassent des bois, et transportent les approvisionnements à la ville voisine, par eau ou par terre. Ils ont un procédé extrêmement ingénieux pour se procurer une grande quantité de poulets: ils ne livrent pas aux poules le soin de couver leurs œufs; mais ils les font éclore au moyen d'une chaleur artificielle convenablement tempérée. Et, quand le poulet a percé sa coque, c'est l'homme qui lui sert de mère, le conduit et sait le reconnaître. Ils élèvent peu de chevaux, et encore ce sont des chevaux ardents, destinés à la course, et qui n'ont d'autre usage que d'exercer la jeunesse à l'équitation.

Les bœufs sont employés exclusivement à la culture et au transport. Le bœuf, disent les Utopiens, n'a pas la vivacité du cheval; mais il le surpasse en patience et en force; il est sujet à moins de maladies, il coûte moins à nourrir, et quand il ne vaut plus rien au travail, il sert encore pour la table.

Les Utopiens convertissent en pain les céréales; ils boivent le suc du raisin, de la pomme, de la poire; ils boivent aussi l'eau pure ou bouillie avec le miel et la réglisse qu'ils ont en abondance.

La quantité de vivres nécessaire à la consommation de chaque ville et de son territoire est déterminée de la manière la plus précise. Néanmoins, les habitants ne laissent pas de semer du grain et d'élever du bétail, beaucoup au-delà de cette consommation. L'excédent est mis en réserve pour les pays voisins.

Quant aux meubles, ustensiles de ménage, et autres objets qu'on ne peut se procurer à la campagne, les agriculteurs vont les chercher à la ville. Ils s'adressent aux magistrats urbains, qui les leur font délivrer sans échange ni retard. Tous les mois ils se réunissent pour célébrer une fête.

Lorsque vient le temps de la moisson, les philarques des familles agricoles font savoir aux magistrats des villes combien de bras auxiliaires il faut leur envoyer; des nuées de moissonneurs arrivent, au moment convenu, et, si le ciel est serein, la récolte est enlevée presque en un seul jour.

L'Utopie Thomas More

Traduction par Victor Stouvenel.

Paulin, 1842 (pp. 123-130).

اليوتوبيا والفلسفة

الواقع اللامتحقق وسعادات التحقق

المؤلفون

أ. د. عامر عبد زيد الوائلي
شريف الدين بن دوبه
د. حسين حمزه شهيد
أ. د. جميل حليّل نعمة المعلة
عفيان محمد
نوال طه ياسين
فاضل منيف الشمري
نوزاد جمال
د. منى طياشي
رائد عبيس مطلب
د. زيد عباس كريم الكبيسي
محمد بن علي
د. علي. ر. ح. الربيعي
د. نضال البغدادي
تمار ميثم
صباح مفتن
ذياب شاهين
عمر بن بوجليدة
آيت احمد نور الدين
عابد نوره





